

Герда Лернер

Сотворение феминистского сознания

le mot de la fin

последние слова

Перевод на русский язык книги *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy* выполнен командой переводчиц «le mot de la fin | последние слова».

Над книгой работали

Организация и распространение: Маргарита Р., Хаски

Перевод и вёрстка: Хаски

Корректура: lolalent, Маргарита Р.

Примечание

Просим обратить внимание, что в переводе женский род использован как общий, в том числе в словах множественного числа, для которых указание на пол не принципиально. Когда в тексте речь идёт конкретно про женщин или конкретно про мужчин, использован соответствующий род.

Цитаты приведены с учётом этого же правила, кроме тех, которые уже имеют официальный перевод на русский.

Стихотворные цитаты произведений, у которых нет принятого перевода на русский язык, переведены нами же. Для принятых переводов автриса не указана. Для независимых переводов стихотворных произведений их автрисы указаны в тексте или соответствующей сноске.

2024

СОТВОРЕНИЕ
ФЕМИНИСТСКОГО СОЗНАНИЯ

ЖЕНЩИНЫ И ИСТОРИЯ
Автриса: Герда Лернер

Том первый
Сотворение патриархата

Том второй
*Сотворение феминистского сознания:
от Средневековья до 1870 года*

СОТВОРЕНИЕ ФЕМИНИСТСКОГО СОЗНАНИЯ:

от Средневековья до 1870 года

ГЕРДА ЛЕРНЕР

Я посвящаю эту книгу своей внучке и внукам,
для которых невозможное будет казаться обыденным

СОФИЕ и ДЖОШУА
РИДУ и КЛЭЮ

Предисловие и благодарственное слово

Над этой работой в двух томах я трудилась много лет. Всё началось в 1977 г. с гипотезы о том, что длительное подчинение женщины и медленное развитие феминистского сознания объясняется природой взаимоотношений женщины и истории. Когда я только начинала работу, план книги в моём воображении был вполне ясен, однако скоро я обнаружила, что для адекватной оценки отношения женщины к истории мне нужно больше узнать об истоках и причинах женского подчинения, которое предвосхитило сотворение этой самой письменной истории. Так, первый том моей работы, «Сотворение патриархата», стал своеобразным глобальным отступлением. Я не пожалела о том, что сделала такое отступление, поскольку оно чётко показало мне взаимодействие между доступом к ресурсам (классом), половым и телесным контролем мужчин над женщинами и представлениями о гендере, которые возникли из этой материальной реальности. Однако самым важным открытием стала значимость для женщин их отношений с божественным и глубокое влияние разрыва этих отношений на женскую историю. Лишь изучив процесс «свержения богинь» в различных культурах Древнего Ближнего Востока, я смогла по-настоящему оценить глубокую и острую потребность евреек и христианок в соединении с Богом, которая нашла выражение в более чем тысячелетии феминистской критики Библии и переосмысления религии. Откровение, что именно на поле религии женщины столетиями боролись за феминистское сознание, было для меня совершенной новостью. Оно пришло ко мне в процессе работы над первым томом; я услышала голоса забытых женщин и приняла то, что они мне сказали.

Второй том потребовал ещё семи лет труда — и потребовал бы гораздо больше без постоянной поддержки Висконсинского университета в Мадисоне, где на 1984—91 год меня назначили на должность старшей заслуженной научной сотрудницы Исследовательского фонда выпускниц и выпускников

Висконсинского университета. Благодаря этому щедрому назначению я каждый год была на семестр освобождена от преподавания, что позволило мне продолжать исследование и писать работу без прерываний. В моём возрасте подобная поддержка и доверие кажутся гораздо более ценными, чем в молодые годы. Я искренне благодарна и надеюсь, что результаты оправдают уверенность коллег в моей работе.

Стипендия Исследовательского конференц-центра Фонда Рокфеллера в Белладжо, Италия, в октябре—ноябре 1991 г. помогла мне завершить книгу и библиографию к ней во вдохновляющем коллективе на фоне красот природы. Я благодарю Фонд Рокфеллера за щедрую поддержку.

На восьмой Беркширской конференции по истории женщин (*Eighth Berkshire Conference on the History of Women*) 8—10 июня 1990 г. в Колледже Дугласа я представила работу «Возникновение феминистского сознания: идея материнства» (*The Emergence of Feminist Consciousness: The Idea of Motherhood*), основанную на данных будущей Главы шестой. Комментарии и замечания профессорок Элеанор Маклафлин (Колледж Маунт-Холиок), Клариссы Аткинсон (Гарвардская школа богословия) и Сары Руддик (Новая школа социальных исследований) более всего помогли мне пересмотреть эту главу.

Несколько других глав настоящей книги послужили основной лекций в следующих учебных заведениях: Колорадский колледж, январь 1989 г.; Университет Южной Флориды, ноябрь 1989 г.; Лекторий Уолтера Э. Эджа в Принстонском университете, апрель 1990 г.; Висконсинский университет в Мадисоне, сентябрь 1991 г.; Питтсбургский университет, март 1991 г.; Колледж Льюиса и Кларка, апрель 1991 г.; Университет Виктории в Веллингтоне, Новая Зеландия; Университет Эразма Роттердамского, Роттердам, Нидерланды, 1991 г.; Колледж Эджвуд, Мадисон, Висконсин, 1992 г. В ходе оживлённых и глубоких обсуждений после каждой лекции я отточила аргументацию и проработала слабые места моих теорий.

Поиску источников неизмеримо поспособствовала щедрость нескольких учёных, которые поделились со мной своими знаниями и трудами и направили меня к важным источникам: это профессорки Урсула Либертц-Грюн (Кёльнский университет), Кари Элизабет Бёррессен (научная сотрудница, Осло, Норвегия) и Сюзанн Десан (Висконсинский университет в Мадисоне). Чава Вайсслер (Принстонский университет) поделилась со мной своими опубликованными и неопубликованными работами и познакомила меня со многими источниками, касающимися евреек. Мэриэнн Горовиц (Оксидентал-колледж) поделилась со мной глубокими познаниями источников эпохи Возрождения и страстно спорила со мной о моих интерпретациях, что, безусловно, пошло им на пользу.

В работе, затрагивающей такой широкий круг тем, невозможно обойтись без критики эксперток в каждой отдельной области. Я невероятно ценю

щедрость многих учёных, которые охотно читали и комментировали фрагменты моей рукописи, касающиеся их профильных дисциплин. Я горячо благодарю Клариссу Аткинсон, Констанс Берман, Мэриэнн Горовиц, Рут Перри (Массачусетский технологический институт), Хильду Смит (Университет Цинциннати), Нэнси Изенберг (Центр Содружества, Уильямсберг), Вирджинию Бродайн и всех моих коллег из Висконсинского университета: Джуди Ливитт (история медицины), Линду Гордон (история), Карла Кестле (история образования). Благодаря вашим знаниям и исследовательским источникам задача, которая казалась мне невыполнимой, стала не такой пугающей.

Поздний черновик всей книги прочли Пол Бойер (Висконсинский университет в Мадисоне), Кэтлин Браун (Принстонский университет), Стивен Фейерман (Университет Флориды в Гейнсвилле), Линда Кербер (Айовский университет), Энн Лейн (Виргинский университет), Лоренс Левайн (Калифорнийский университет в Беркли) и Элизабет Минних. Получив от этих учёных, моих подруг и друзей, подробные и развёрнутые комментарии, я смогла переписать работу и придать ей окончательную форму. Также они безгранично поддерживали и вдохновляли меня в самые тяжёлые времена.

Это третья книга, которую я публикую в сотрудничестве в Шелдоном Мейером. С каждым годом я всё больше ценю его чувство стиля, вкус и проницательность. Сомневаюсь, что другая издательница без тени неодобрения вытерпела бы задержку рукописи на пятнадцать лет и, напротив, поддерживала бы меня и согласилась с необходимостью сделать такое отступление. На протяжении всего нашего сотрудничества я удивлялась и радовалась тому, насколько он понимает меня и процесс моей работы. Выражаю ему самую горячую признательность и благодарность.

Леона Кейплесс так же великолепно справилась с этим томом, как и с первым. Её знания, опыт и безграничное терпение сделали техническую работу над книгой вполне сносной и даже увлекательной. Я благодарю её от всего сердца.

Над источниками по истории женщин работал целый ряд ассистенток; их труд во многом облегчил мою работу и способствовал её успеху. Я благодарю Элизабет Уильямс, Кэтрин Томашек, Саманту Лангбаум и Дженнифер Фрост за труд и поддержку. Анита Олсен, несмотря на множество других обязанностей, всегда находила время на перепечатку рукописи и длиннейшего списка использованных источников. С самого начала её интерес к данной работе лежал далеко за рамками профессиональных технических обязанностей; часто она была моей первой читательницей и чуткой критикессой. Я невероятно ценю её помощь.

Я также в неоплатном долгу за знания и помощь архивоведок и архивоведов, библиотекарш и библиотекарей Мемориальных библиотек Висконсинского государственного исторического общества и Висконсинского университета в Мадисоне, штат Висконсин, библиотеки Калифорнийского

университета в Беркли, Библиотеки Шлезингеров, Колледж Рэдклифф, Кембридж, штат Массачусетс, Британской библиотеки и Библиотеки Фосетт, Лондон, Англия. Особую благодарность я выражаю сестре Анжеле Карлеварис, архивоведке Аббатства святой Хильдегарды, Айбинген, Германия; она позволила мне увидеть манускрипты аббатства и поделилась глубочайшими знаниями источников и толкований.

Настоящая работа протекала в условиях уединённой жизни; вероятно, иначе она была бы неосуществима. Она показалась мне самой трудной из всех работ, написанных прежде, — ведь я впервые настолько ярко открыла для себя целый ряд трудностей, потерь и разочарований, поджидающих женщин, чудовищную трагедию растраченных талантов и сил, простирающуюся на века и тысячелетия. Но я также почувствовала и испытала силу сопротивления, выносливости, трансцендентности, увидела красную нить вечного поиска истории, убеждение, что у нас, женщин, она есть, а, значит, мы людини.

Благодаря продолжающейся работе и постоянным достижениям сообщества изучения истории женщин у меня было то, чего так трагически недоставало женщинам, о чьих судьбах и тяготах я пишу, — поддержка других женщин. Мы много раз подступались к нашей невероятной задаче со всех сторон, и каждый раз всё большее осознание различий между нами помогало формировать надёжную основу нашего сотрудничества. Мы больше не стремимся говорить в один голос — мы ценим множество разных голосов и прислушиваемся к каждому из них. Мы больше не пытаемся во что бы то ни стало сойтись на одной теории или одной системе объяснений — конфликты, даже между нами, уже не пугают, как это было прежде. Теперь мы видим, что разногласия и столкновения лишь расширяют наше движение за культурные преобразования.

Что касается личных отношений, меня поддерживала и питала любовь моей семьи: Стефани и Тодда, Дэна и Паулы, их детинь. Мои близкие подруги были рядом и в горе, и в радости. И моя дорогая подруга Ив Мерриам, как и все эти десятилетия, несмотря на километры между нами, шла со мной рядом, понимала, выслушивала меня и делилась сама. Теперь её нет с нами, но её стихотворения, её мысли, её любовь будут жить. Эта книга — о ней; эта книга — для неё.

Герда Лернер
Мадисон, штат Висконсин
август 1992 г.

ОБ ОФОРМЛЕНИИ

В целом я придерживаюсь принципа цитирования первичных источников по самым ранним доступным текстам на языке оригинала. В случае, если я не читаю на языке оригинала, я привожу самую раннюю версию на английском языке. Такому же принципу я следую при передаче имён автрис. В тех случаях, когда я вынуждена отойти от указанного принципа, я даю ссылку на перепечатанное издание, на которое опираюсь, чтобы читательницы могли легко отыскать источник и знали, что я в этом случае не видела сам оригинальный манускрипт.

С течением времени слова, которыми себя называли афроамериканки, изменились, а предпочитаемые обозначения в каждый конкретный период времени разнились от сообщества к сообществу. Я придерживаюсь принципа использовать выбранное автрисой или упоминаемой группой название в данный исторический период (так, «Движение клубов негритянских женщин», но «Чёрное освобождение»).

Материал книги сгруппирован по темам, поэтому избежать упоминания одних и тех же автрис в разных главах невозможно. Так, Кристина Пизанская фигурирует в нескольких главах, где обсуждаются её труды по теме материнства, образования, истории женщин. Биографическая справка приводится при первом упоминании автрисы.

Список использованных источников составлен с учётом потребностей преподавательниц. Читательницы, желающие увидеть список всех источников, касающихся определённой женщины, найдут их в соответствующем списке с указанием хронологического периода.

Оглавление

ГЛАВА ПЕРВАЯ
Введение

В ТОМЕ ПЕРВОМ Я ОПИСАЛА СОТВОРЕНИЕ ПАТРИАРХАТА — оно произошло до формирования западной цивилизации, и, таким образом, патриархальные концепции встроены во все идеи этой цивилизации так, что остаются практически невидимыми. Проследив историческое развитие, в ходе которого патриархат стал доминирующей формой общественного устройства, я продемонстрировала, как он постепенно закрепил за мужчинами право контролировать и присваивать половую и репродуктивную функцию женщин. Из данной формы доминирования развились другие, такие как рабство. Установившись как рабочая система сложных иерархических взаимосвязей, патриархат преобразовал половые, общественные и экономические отношения и оказался во главе всех систем идей. В ходе становления патриархата и при его постоянном укреплении основные системы идей, которые объясняют и упорядочивают западную цивилизацию, вобрали в себя ряд негласных представлений о гендере, а они, в свою очередь, в значительной степени повлияли на развитие истории и человеческой мысли.

Я продемонстрировала, как метафоры гендера закрепили мужчину как норму, а женщину — как отклонение; мужчину — как целое и сильное, а женщину — как незавершённое, физически неполноценное и эмоционально зависимое.

Кратко суммирую базовые представления о гендере в патриархальном обществе:

> Женщины и мужчины по сути разные создания; различаются не только их биологические особенности, но и потребности, способности и функции. Кроме того, Бог даже создал их по-разному и назначил им разные общественные роли.
>
> Мужчины «от природы» лучше, сильнее и рациональнее, чем женщины, следовательно, они созданы быть главными. Из этого следует, что мужчины — граждане политические, то есть представляют политию и несут за неё ответственность. Женщины «от природы» слабее, их

интеллект менее развит, а мыслительные способности хуже. Они эмоционально неустойчивы и, следовательно, неспособны участвовать в политике. Они не входят в политию.

Мужчины способны мыслить рационально, следовательно, они объясняют и упорядочивают мир. Женщины — прирождённые матери, они поддерживают каждодневное существование вида и его преемственность. Обе эти роли необходимы, однако роль мужчин более важна, чем роль женщин. Иными словами, мужчины заняты *трансцендентной* деятельностью, а женщины — как и представительницы и представители низших классов — *имманентной*.

Мужчины обладают неотъемлемым правом контролировать половую и репродуктивную функцию женщин, в то время как женщины подобного права в отношении мужчин не имеют.

Мужчины служат посредниками между человечеством и Богом. Женщины могут обращаться к Богу лишь через посредство мужчин.

Эти недоказанные, недоказуемые убеждения, конечно, не являются ни законами природы, ни законами общества, однако их часто считают таковыми и даже включают в правовые системы. В разные периоды истории они действуют на разных уровнях, в разных формах и с разной интенсивностью. Перемены в том, как именно общество следует этим патриархальным убеждениям, по сути описывают перемены в положении и статусе женщин в данном обществе в данный период времени. Таким образом, развитие понятий гендера должны изучать все историкессы, желающие получить представление о женщинах в любом обществе.

В томе первом я пришла к заключению, что отношение женщин к Истории и историческому процессу было иным, чем у мужчин. В данном случае полезно различать историю — то есть события прошлого, — и записанную Историю — то есть события прошлого, истолкованные сменяющимися поколениями историков. Последнее — продукт культуры, согласно которой историки выбирают, систематизируют и толкуют события прошлого. Именно в задокументированной истории женщины вычеркнуты и оттеснены к краю. Во втором томе я попытаюсь более точно определить природу различия между этими понятиями и продемонстрировать, как формирование задокументированной Истории повлияло на женщин.

В древних государствах Древнего Ближнего Востока сформировалось жречество, царская власть и военные элиты; их формирование происходило в контексте развития доминирования мужчин над женщинами и структурированной системы рабовладения. Неслучайно время, досуг и образование, необходимые для развития философских систем, религиозного и научного знания, оказалось доступно высшему классу жрецов, правителей и чиновников, чьи бытовые потребности удовлетворялись за счёт неоплачиваемого женского и рабского труда. Во втором тысячелетии до н. э.

в высших кругах время от времени появлялись жрицы, царицы и правительницы, однако к моменту окончательного установления патриархата (ок. шестого века до н. э.) там остались только мужчины. Случайное появление царицы как заместительницы отсутствующего наследника мужского пола лишь подтверждает это правило. Другими словами, систему идей, которые будут объяснять и структурировать мир ещё долгие тысячелетия, породило патриархальное рабовладельческое общество. Парные идеалистическое концепции: философская и научная система мысли — объясняют и упорядочивают мир таким образом, что наделяют властью своих последовательниц и последователей и лишают власти тех, кто выступает против. Точно так же, как распределение и накопление ресурсов наделяет властью правящие круги, сохранение знаний в тайне и ограничение доступа к объяснительным идеям наделяет властью тех, кто строит систему.

Со времени становления патриархата и до настоящего момента мужчины, не принадлежавшие к высшему классу, всё с большим успехом добивались своей доли во власти определять и называть. Историю западного мира можно представить как процесс развёртывания классовой борьбы, процесс того, как всё больше и больше мужчин средних и низших классов добивались доступа к экономическим и интеллектуальным ресурсам. Однако в течение всего этого процесса и до самой середины двадцатого века женщины целиком или частично были исключены из него и не имели возможности получить к нему доступ.

Женщины не только были исключены из процесса формирования идей посредством депривации права на образование; сами идеи, объясняющие мир, были мужецентричными, искажёнными и неполными. Женщины были по определению исключены из любой философской системы и отвергнуты ей; следовательно, им приходилось бороться не только против исключения из системы, но и против содержания этой системы, которое определяло женщину как ущербную недочеловеку[1]. Я утверждаю, что подобная двойная депривация за века повлияла на женскую психику так, что женщины стали соучастницами в создании и воспроизведении системы, которая их угнетает.

В томе первом я продемонстрировала, как гендер стал главенствующей метафорой, на основании которой Аристотель защищал и оправдывал рабовладение. Во времена написания его «Политики» всё ещё остро стоял вопрос этичности рабства. В свете морально-этической системы, которую построил Аристотель, он действительно был спорным. Почему одна человека должна управлять другой? Почему одна человека — госпожа, а другая — рабыня? Аристотель отвечает, что одни рождаются, чтобы руководить, а другие — чтобы ими руководили. В пример он приводит аналогию души и

---

[1] Великолепное обсуждение философских недостатков патриархальной системы идей, которое подтверждает мои взгляды, см. у Элизабет Камарк Минних, Transforming Knowledge (Филадельфия, изд. Temple University Press, 1990 г.).

тела — душа стоит выше тела и, следовательно, должна им управлять. Точно так же рациональный ум стоит выше страстей и должен ими управлять. «Так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всём человечестве»[2]. Аналогия распространяется и на власть людинь над животными:

> Впрочем, польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами, — и те, и другие своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей… Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо[3].

Следует особенно отметить, что в этом объяснении считается заслуживающим оправдания, а что принимается как данность. Аристотель признаёт правомерность разных мнений о том, можно ли порабощать пленных в случае несправедливой войны. Однако по поводу низшего положения женщины никакого расхождения во мнениях нет. Подчинение женщины принимается как данность и приравнивается к закону природы — поэтому философ и приводит пример брачных отношений как метафору для оправдания рабства. Стремясь подтвердить этичность рабства, Аристотель таким образом признаёт базовую человеческую природу раба. Отказываясь и не считая нужным объяснять подчинение женщин, а также оправдывая всё биологией, Аристотель закрепляет за женщиной статус недочеловеки. По его словам, «самка представляет собой как бы увечного самца»[4].

Ещё более удивительно в этой мизогинной идее то, что эти убеждения практически не подвергались сомнению и бесконечно повторялись в течение практически двух тысяч лет. Их подкрепляли ограничения, которые женщинам предписывал Ветхий Завет, исключение женщин из духовного сообщества, мизогинные учения отцов Церкви и постоянное подчёркивание во времена нашей эры вины Евы, а с ней и всех женщин, в грехопадении человечества.

Спустя более чем две тысячи лет после Аристотеля отцы-основатели американской республики обдумывали Конституцию. Группа предводителей революции, которые называли себя республиканцами и мечтали создать

[2] Аристотель, «Политика» (в перев. Бенджамина Джоуитта). У. Д. Росс (ред.), Труды Аристотеля (Оксфорд, изд. Clarendon Press, 1921 г.), I, 2, 1254b, 4—6, 12—16.

[3] Там же, 1254b, 24—26; 1255a, 2—5.

[4] Труды Аристотеля в перев. Дж. А. Смита и У. Д. Росса (Оксфорд, изд. Clarendon Press, 1912 г.), «О возникновении животных», II, 3, 729a, 26—31.

демократическую политию, в очередной раз столкнулась с противоречием — а именно с существованием в их республике рабства. Что с ним делать? Вопрос оказался горячим, спорным и крайне противоречивым и закончился прагматичным компромиссом, который увековечил в новоиспечённой республике главнейшую общественную проблему.

Декларация Независимости гласит: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определёнными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью». Подразумевается, что по праву рождения все людини имеют одинаковые права. Как же мог этот принцип сохраняться перед лицом существования рабства на Юге Америки? Вопрос всплыл в ходе конституционных дебатов по поводу законов, регулирующих работорговлю, обязывающих возвращать беглых рабынь и рабов и устанавливающих правила распределения избирательных голосов. Последний пункт оказался самым сложным. Север считал, что рабов следует считать собственностью и не давать им права голоса. Юг был уверен, что рабов следует считать как граждан, однако чтобы их голосами распоряжались владельцы. Проблема заключалась скорее не в том, считать ли негров за граждан в абстрактном смысле, а в том, что от этого зависела представленность и влияние региона в Конгрессе. Население Юга с учётом рабов было гораздо больше, чем население свободных штатов, а потому рабовладельческие штаты приобрели бы перевес в Палате представителей (нижней палате Конгресса). Иронично: рабовладельческие штаты настаивали на том, чтобы считать рабов людьми, в то время как свободные штаты давили на то, что они — собственность. В данном случае определение давалось не на основании разума, логики или этики, а на основании политических и экономических интересов.

В качестве компромисса, который вошёл в Конституцию, было решено использовать максимально обтекаемые и абстрактные слова: места представителей и прямые налоги распределяются согласно численности населения в каждом из штатов, которая определяется посредством прибавления к общему числу свободных лиц — включая в это число тех, кто поступил в услужение на определённый срок, и исключая не облагаемых налогом индейцев — трёх пятых всех прочих лиц. Простыми словами, для целей распределения голосов раб считался за три пятых человека. И дебаты, и итоговая формулировка подразумевают, что негр, хоть и принадлежит владельцу, является человеком. Обеспокоенность отцов-основателей темой рабства выразилась в законодательном запрете внешней работорговли в 1808 г.; многие посчитали, что из-за этого рабство обречено исчезнуть само по себе. Также она выразилась в условиях Законоположения о Северо-Западной территории 1787 г., где прямо говорилось, что в указанных землях рабства не будет. Это заложило основу конституционного аргумента довоенных аболиционистских кампаний о том, что власть отменить рабство на определённых территориях лежит в руках Конгресса. Так, нерешённое

противоречие по вопросу рабства в Конституции не только предзнаменовало Гражданскую войну в США, но сформировало представления и ожидания, которые в будущем поддерживали борьбу за окончательную эмансипацию рабынь и рабов и приобретение ими полного гражданского статуса.

В случае женщин всё было иначе. Голосующий определялся как мужчина, и никаких противоречий и дебатов этот факт не вызывал. Конституция США несла в себе патриархальное убеждение о том, что женщины не входят в политию, и его разделяло всё общество. Основатели посчитали необходимым прописать в отношении голосования статус рабов, которые «поступили в услужение на определённый срок», и индейцев, однако они не подумали даже упомянуть, не говоря уже о том, чтобы объяснять или оправдывать, тот факт, что женщины, хоть и относились «к общему числу свободных лиц» с целью определения количества представителей, не имели права голосовать и избираться на государственные должности (Конституция США, Статья I, 3). Вопрос гражданского и политического статуса женщин никогда не порождал споров, точно так же, как он не порождал споров в философии Аристотеля.

Тем не менее, в политическую деятельность американской Революции было вовлечено множество женщин, и они начали определять себя в отношении политии иначе, чем их матери и бабушки. Как минимум, они нашли способы влиять на политические события через сборы средств, бойкоты чая и акции против торговцев-спекулянтов. Лоялистки делали политические заявления, выступая за свои личные имущественные права, отдельные от имущественных прав мужей, или протестуя против зверств войны. Несколько влиятельных представительниц семей высшего класса в частном порядке обсуждали вопросы гражданских прав женщин. Просительницы всех мастей врывались в общественные дискуссии. Незваные, не имеющие признанной общественной площадки для обсуждений, окрылённые риторикой революции и словами демократии, женщины начали переосмыслять своё положение. Как и рабы, женщины восприняли преамбулу Декларации независимости буквально. Но, в отличие от вопроса положения рабов, вопрос положения женщин не вызывал никаких споров[5].

Хорошо известная личная переписка одного из отцов-основателей США Джона Адамса и его жены Эбигейл служит ярким примером пределов мысли по этому вопросу. Джон и Эбигейл жили в гармонии и любви; жена была необычно увлечена политикой и активно стремилась в ней участвовать — так, в ходе президентского срока мужа она частично занималась его корреспонденцией[6]. В 1776 году Эбигейл Адамс в письме убеждала мужа, который в это время работал над сводом законов новой страны, «не позабыть

---

[5] См. Линда Кербер, Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America (Чапел-Хилл, изд. University of North Carolina Press, 1980 г.) и Мэри Бет Нортон, Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800 (Бостон, изд. Little, Brown, 1980 г.).

[6] Кербер, Women of the Republic, стр. 82.

о дамах», и напоминала, что жёны нуждаются в защите от «природных тиранических наклонностей» мужей. Эбигейл пишет словами, подобающими подчинённому положению женщины в браке и в обществе, — она просит мужчин великодушно защитить женщин от бесчинств других мужчин. На это Джон отвечает: «Что до твоего невиданного свода законов, я не могу не рассмеяться…». Он удивлён, что, вслед за детинями и своенравной прислугой, мятежными индейцами и дерзкими неграми «другое племя, гораздо более многочисленное и могущественное, чем прочие, стало недовольно». Укоряя жену в «нахальстве», он отмахивается от её слов и утверждает, что на деле это мужчины «являются подданными. От хозяев у нас одно лишь только имя»[7]. Вопрос, лежащий за пределами дискурса, попросту не воспринимался всерьёз. Однако на мгновение Джон Адамс всё-таки позволил себе задуматься о нём серьёзно и заключил, что свод законов жены, будь он введён в действие, привёл бы к общественному беспорядку: «Будь уверена, мы не настолько глупы, чтобы отказаться от нашей мужской системы»[8].

Здесь мы в самой крайней степени наблюдаем, как История повлияла на власть мужчин в деле определения. Патриархат лёг в основу семьи и государства, считался незыблемым и стал ключевым определением общественного порядка. Попытки его оспорить воспринимались одновременно и как нелепица, и как серьёзная угроза.

В то время, когда Аристотель определял справедливость рабства, вопрос того, считаются ли порабощённые людинями, обсуждался, но ещё не относился к политике. К 1787 г. основатели новой республики были вынуждены признать, что раб — человек, и разбираться с отрицанием этого как с противоречивой политической проблемой. Утверждение, что раба можно считать человеком, однако для целей распределения власти (среди хозяев) он считается лишь за три пятых человека, а гражданином не считается вовсе, настолько резко расходилось с понятиями общества, основанного на христианстве и принципах демократии, что рабство было уничтожено меньше чем за сотню лет. Однако касательно женщин со времён Аристотеля всё осталось по-прежнему. Женщина всё так же считалась неполноценной, второстепенной человекой, каким-то подвидом человеки. Что касается политии, женщин не воспринимали настолько, что не посчитали нужным даже чисто символически наделить их виртуальным представительством (когда они сами не представлены в органе власти, но в их интересах имеют право говорить другие лица). Если вопрос определяется как общественная проблема, его можно вынести на политическое обсуждение, и за него можно бороться.

---

[7] Л. Г. Баттерфилд и соавт. (ред.), The Book of Abigail and John: Selected Letters of the Adams Family, 1762—1784 (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1975 г.). Первая цитата: письмо Эбигейл Адамс к Джону Адамсу, Брейнтри, 31 марта 1776 г., стр. 121; вторая цитата: письмо Джона Адамса к Эбигейл Адамс, 14 апреля 1776 г., стр 123.

[8] Там же.

Если вопрос отметается как несуществующий, он продолжает замалчиваться и остаётся за пределами политии.

Итог мужской власти определения — власти решать, что является политическим вопросом, а что нет, — кардинальным образом повлиял на борьбу женщин за эмансипацию. По сути мыслительницы оказались вынуждены тратить много времени и сил, защищаясь и оправдываясь; их мысль ограничивалась и сужалась; из-за этого они дольше не могли прийти к классовому сознанию, а интеллектуальные дарования женщин тысячелетиями в прямом смысле подавляли и затаптывали.

В работах, посвящённых теме женщин в истории, упор делается на различные виды дискриминации и ограничений, в условиях которых жили женщины. В центре внимания стоит структурное, правовое и экономическое неравенство женщин и мужчин; при этом депривация права на образование в основном рассматривается как форма экономической дискриминации в том плане, что она ограничивает доступ женщин к ресурсам и достижению независимости. В настоящем исследовании я сосредоточусь на депривации образования как на главной силе в определении женского индивидуального и классового сознания, следовательно, главной силе в определении женского политического поведения.

Систематическое исключение женщин из образования повлияло на их самовосприятие, способность осмысливать собственное положение и возможность разрабатывать общественные решения для его улучшения. Оно не только затронуло женщин индивидуально, но, что несравнимо важнее, изменило отношение женщин к мысли и истории. Женщины гораздо дольше, чем любая другая структурированная общественная группа, существовали в условиях выученного невежества, отчуждённые от собственного коллективного опыта через отрицание существования женской истории. Что ещё важнее, женщины тысячелетиями были вынуждены доказывать себе и другим, что они могут быть настоящими человеками и способны абстрактно мыслить. Этот факт подорвал интеллектуальное развитие женщин как класса, поскольку весь их интеллектуальный труд был направлен на опровержение повсеместных патриархальных убеждений в том, что они — неполноценные недочеловеки. Это базовое обстоятельство их жизни объясняет, почему более чем тысячу лет женщины направляли все умственные усилия в основном на переосмысление религии так, чтобы дать женщине равную роль в христианской трагедии грехопадения и искуплении. Стремление женщин к эмансипации реализовывалось на поле религии задолго до того, как женщины смогли сформулировать политические решения своей ситуации.

Следующий вопрос в женской борьбе за равенство нашёл выражение в борьбе за доступ к образованию. Здесь точно так же в течение сотен лет женщины были вынуждены не просто отстаивать право на равное образование, но сперва доказать, что они в принципе способны обучаться. Эта борьба истощила силы самых одарённых женщин и замедлила их

интеллектуальное развитие. Далее, вплоть до конца девятнадцатого века в Европе и США, женщины, чтобы получить образование, должны были отказаться от половой жизни и деторождения — они были вынуждены выбирать между браком и материнством с одной стороны и образованием с другой. Ни одна группа мужчин в истории никогда не сталкивалась с таким выбором и не платила такую цену за умственное развитие.

Многие столетия таланты женщин направлялись не на саморазвитие, а реализовывались через развитие мужчины. Тысячелетия патриархата вынудили женщин принять патриархальное определение своей роли, и женщины сексуализированно и эмоционально обслуживали мужчин, поддерживали их; таким образом, одарённые мужчины получали возможность развиваться в полной мере и глубоко специализироваться в сфере своей деятельности. Женщины никогда не имели такой возможности. Половое разделение труда освободило мужчин от тягот повседневной жизни и возложило их все, а также ответственность за домашний труд и воспитание детинь, на женщин. У женщин было меньше свободного времени и, самое главное, меньше времени, когда их ничего не отвлекало, и они могли бы размышлять, думать и писать. К услугам талантливых мужчин всегда была психологическая поддержка близости и любви; талантливые женщины этим похвастаться не могли. Если бы за каждой талантливой женщиной стоял мужчина, великих женщин в истории было бы столько же, сколько великих мужчин.

С другой стороны, можно сказать, что в течение тысячелетий подчинения женское знание было более верно и объективно, чем мужское. Женское знание основывалось не на теоретических предположениях и собраниях сочинений, а на практическом опыте, почерпнутом из неотъемлемого социального взаимодействия с родными, детинями, соседками. Благодаря этому знанию женщины осознавали свою ключевую роль в поддержании жизни, семьи и общины. Как и мужчины подчинённых каст, классов и рас, женщины всегда обладали знаниями о том, как действует мир и как людини взаимодействуют с ним и подруга с подругой. Это знание необходимо для выживания угнетённых, ведь им приходится ориентироваться в мире, где они исключены из структур власти; им необходимо знать, как влиять на эти структуры власти, чтобы обеспечить себе и своим детиням максимальную защиту. Условия жизни вынудили женщин, как и представительниц других угнетённых групп, развивать эмпатию и навыки межличностного общения. Такие знания и навыки не были представлены в обществе в целом из-за патриархальной гегемонии; вместо этого они нашли отражение в так называемой женской культуре. В настоящей книге я продемонстрирую, как женщины преобразовывали понятия и убеждения мужской мысли, незаметно меняли их и внедряли в них женские культурные знания и точки зрения. До этого времени мы забывали описать и проанализировать такую особенность

исторического процесса как противоречие между патриархальной гегемонией и женским переосмыслением.

Женщины также были лишены «культурного стимулирования» — необходимого диалога и взаимодействия с людинями равного положения и образования. На протяжении столетий доступ в высшие школы образованным женщинам был закрыт, и относились к ним снисходительно или же с насмешкой. Чтобы их мысли, идеи и работы могли находить свою аудиторию и отклик, таким женщинам приходилось выстраивать собственную систему социальных связей. И, наконец, женщинам не давали доступа к знаниям о существовании женской истории, и это решающим образом отрицательно повлияло на интеллектуальное развитие женщин как класса. Женщины не знали, что их сёстры вносили вклад в систему знаний и творческой мысли, и их поглощало ощущение собственной неполноценности или же, напротив, ощущение опасности, если они посмеют быть другими. Не зная женского прошлого, никакая группа женщин не могла проверить свои идеи в диалоге с равными себе, с теми, кто имеют опыт подобных условий и жизненных обстоятельств. Мыслительницы не ощущали вдохновения и поддержки прародительниц; вместо этого они были вынуждены дискутировать с «великим мужчиной» у себя в голове. Возможно, отсутствие женской истории было для мыслительниц самой серьёзной преградой на пути интеллектуального развития.

В НАСТОЯЩЕЙ КНИГЕ МЫ ПРОСЛЕДИМ ПУТЬ формирования феминистского сознания в Западной Европе и США примерно с седьмого века н. э. до 1870 г. Мы можем предположить, что на всём протяжении существования патриархата существовали женщины, которые были с ним не согласны, однако подтвердить это первичными источниками оказалось возможно только с начала нашей эры. Существуют некоторые первичные источники Античности, такие как работы Сапфо и её школы, однако это отдельные голоса, которые веками не порождали ни отголосков, ни ответов. Для целей исследования я опиралась на дошедшие до нас письменные свидетельства женской мысли, а они в западной цивилизации начинаются с седьмого века н. э.

Почему я решила закончить исследование на 1870 г.? Я стремлюсь изучить этапы развития *до* того исторического момента, когда значительное количество женщин в Европе и США обрели феминистское сознание, момента, отмеченного возникновением организованных движений за права женщин, примерно в третьей четверти девятнадцатого века. Я включила в исследование письменные свидетельства женской мысли начиная с раннего Средневековья и до 1870-х, и не стала рассматривать работы женщин в организованном феминистском движении, за исключением работ по религии и истории женщин, которые, как мне кажется, требуют иной периодизации. Признаться, такая периодизация не вполне точна и расходится с

историографическими данными, которые фиксировали непосредственные, краткосрочные истоки женского движения и его Истории.

Это общепризнанное откровение — принятая периодизация традиционной истории не подходит для истории женщин, и её следует применять с большой осторожностью. На значительном протяжении истории женщины оставались пассивными и невидимыми в публичном поле войн и политики, поэтому исторические изменения, послужившие вехами в традиционном историческом повествовании, влияли на большинство женщин не так, как на мужчин. Историография фокусируется на организованном женском движении и этим ещё раз подчёркивает традиционный интерес к организованной политической деятельности в публичном поле. Это важная и полезная тема исторического исследования и интерпретации, однако она склонна заслонять другие аспекты истории женщин: преемственность и традицию многовекового сопротивления патриархату и те факторы, которые привели к переменам в осознании своего положения. Именно эти вопросы представляют для меня интерес, и именно они легли в основу структуры данной книги.

Настоящая работа — не интеллектуальная История женщин и не всестороннее обобщение женских идей. Последнее нам очень нужно, и я надеюсь, что моя работа вдохновит других им заняться. Я же сосредоточусь на определённых основных вопросах того, как развивалось осознание женщинами собственного положения в обществе. Прослеживая эти вопросы, мы придём к определённым теоретическим открытиям, а именно — и это самое главное — к тому, как по-разному относятся женщины и мужчины к историческому процессу и созданию идей. Я уверена, что, определив и осознав эту разницу, мы наконец сможем сформировать новую задокументированную Историю, основанную на сочетании традиционной (мужской) Истории и Истории женщин.

Женщины были вынуждены формировать феминистское сознание в условиях патриархальной гегемонии в мысли, ценностях, институтах и ресурсах. Я определяю феминистское сознание как осознание женщинами, что они принадлежат к подчинённому классу, что они терпят несправедливость как класс, что их подчинение не природно, а социально обусловлено, что для борьбы с несправедливостью они должны объединяться с другими женщинами и, наконец, что они должны и могут сформировать новое видение общественной организации, при которой женщины, как и мужчины, будут

пользоваться правом на самоопределение и независимость[9]. Историкессы традиционно относят развитие феминистского сознания к девятнадцатому веку, когда оно совпало с развитием политического движения за права женщины и нашло в нём выражение. Однако историкессы, изучающие историю женщин, отмечают, что феминистская мысль развилась гораздо раньше. Некоторые находят её в работах английских писательниц семнадцатого века, таких как Мэри Эстел, Батсуа Мэйкин, Афра Бен; другие видят её истоки в трудах французской писательницы пятнадцатого века Кристины Пизанской[10]. По-своему определив понятие «феминистское сознание», я могу упомянуть ранние стадии сопротивления женщин патриархальным идеям и продемонстрировать, что противоборствующая феминистская мысль развивалась гораздо дольше.

Развитие женского феминистского сознания происходило разными этапами в течение сотен лет. Долгое время оно выражалось в отдельных открытиях отдельных женщин, которые не нашли отклика в современном им мире и были утрачены для будущих поколений. Я попытаюсь проследить разные этапы развития женского классового сознания и рассмотреть условия, в которых они возникали.

К сожалению, сочетание классификации явлений как по темам, так и по времени может запутать читательницу. Иногда мне не удастся в полной мере рассмотреть историческое развитие идеи, интеллектуального или общественного движения, поскольку я не столько пишу историю, сколько стремлюсь обнаружить исторические закономерности. Я рассмотрю широкий временной период и разные регионы: практически 1200 лет истории (с 700 до 1870 гг. н. э.) в Англии, Франции, Германии и Италии, а также более краткий промежуток времени в США. Регионы выбраны в соответствии с моей специализацией и знанием языков; следует признать — книга сосредоточена на культурах Западной Европы, однако не потому, что именно так и

---

[9] Понятие «феминистское сознание» происходит от понятия классового сознания и аналогично ему, поскольку означает осознание группой своего угнетения и борьбу против этого угнетения. Понятие происходит из марксизма и предполагает такую модель «угнетения», которая в случае женщин не способна точно описать сложную систему того, как женщина действует в обществе и каким образом встроена в него. Это понятие не позволяет увидеть, что женщины, являясь «угнетёнными», в то же время могут сами угнетать другие группы.

Ещё одно ограничение этого понятия — неспособность верно отразить позитивное определение женственных ценностей, которые для многих женщин подразумеваются в признании принадлежности к группе, обладающей определёнными свойствами и интересами. Так называемая женская культура была, по крайней мере для некоторых женщин, частью феминистского сознания.

Надеюсь, у меня получится показать сложность и богатство феминистского сознания в ходе его исторического развития и обсудить его особые значения в особых случаях. К сожалению, в настоящее время лучшего термина просто не существует.

[10] Информацию о феминистках семнадцатого века см. у Мойры Фергюсон, “Introduction”, M. Фергюсон (ред.), First Feminists: British Women Writers, 1578—1799 (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1985 г.) и Хильды Смит, Reason's Disciples: Seventeenth-Century English Feminists (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1982 г.). Информацию о Кристине Пизанской как о предвестнице феминизма см. у Джоан Келли, “Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes”, у Дж. Келли, Women, History and Theory (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1984 г.), стр. 65—109.

задумывалось (я считаю кросс-культурный сравнительный подход более эффективным), но в силу того, что иначе написать её у меня бы не получилось. С другой стороны, и в этом томе, и в предыдущем я рассматривала истоки патриархата и процесс его развития именно в западной цивилизации; в этом отношении выбор стран и временных промежутков достаточно уместен.

Я уверена, что так называемая «долгая история», по выражению Мэри Бирд, в особенности важна для понимания истории женщин. Только изучив длительный промежуток времени и сравнив разные культуры и их истории, можно увидеть основные закономерности развития и ключевые отличия в том, как по-разному исторические события влияли на женщин и на мужчин. Сейчас очевидно, что технологические, экономические и политические инновации, которые безусловно повлияли на мужчин, на женщин повлияли совершенно иначе. Таким образом, только изучив «долгую историю» лишения женщин права на образование, можно оценить его долговременные последствия для способности женщин разрабатывать экономические альтернативы тому, как обеспечивать себя без посредства брака, и понять, почему эмансипация женщин исторически настолько задержалась по сравнению с движениями за эмансипацию прочих угнетённых групп.

В подобном тематическом исследовании трудно найти баланс между группой изучаемых индивидок и самими индивидками, которых можно назвать «выдающимися» или «обычными». В каждой главе я постаралась выделить и подробно описать жизнь и труды как минимум одной женщины, для других приводя лишь краткую биографическую справку. На продукт интеллектуального труда женщин огромное влияние оказывали ограничения, с которыми они сталкивались в жизни, поэтому жизнь и труды женщины необходимо изучать во взаимосвязи. Для женщины посвятить жизнь интеллектуальному труду обычно значило отказаться от половой жизни и материнства. И, напротив, некоторые интеллектуальные достижения и открытия женщины могли совершить только на тех этапах жизни, на которых они были экономически и эмоционально независимы от мужчин. В современности интеллектуальный труд некоторых женщин, выбирающих свободный образ жизни, из-за этого дискредитируют. Мысль и жизнь для женщин неразрывно связаны, и структура настоящей книги стремится показать эту связь.

Сегодня историкессы и литературоведки прекрасно знают о различиях внутри больших групп: по признаку расы, национальности, класса, веры; так, любая попытка делать обобщения будет сомнительной и полной подводных камней. Тем не менее, чтобы разобраться в различиях между женщинами и мужчинами *как классами*, нам необходимо обобщать. Группа, которую я рассмотрю в настоящей книге, — это в основном белые, обеспеченные или имеющие экономические привилегии женщины высших классов, но именно в этом и состоит проблема интеллектуальной истории женщин: образование для женщин гораздо дольше, чем для мужчин, было классовой привилегией.

Однако я включила в книгу информацию, которую смогла отыскать, о жизни и трудах менее привилегированных женщин, женщин среднего и низшего класса, женщин угнетённых групп, таких как афроамериканки и еврейки.

Здесь отмечается сильная связь с вопросом «гениальных женщин» и «выдающихся женщин», или «видных» и «примечательных» женщин. Последние наименования давно считаются в истории женщин сомнительными, поскольку в силу патриархальных предрассудков «видными» и «примечательными» считались только те женщины, которые занимались тем же, чем и мужчины, или тем, что мужчины считали важным. Я постаралась избежать этих подводных камней и выбирала женщин, о которых рассказываю, только на основании того, что они писали и что думали о себе и о других женщинах. Однако при рассмотрении продуктов интеллектуального труда женщин упомянутые вопросы становятся на порядок сложнее, чем при рассмотрении условий их жизни. Систематическая и длительная недоступность образования привела к тому, что веками лишь женщины из знати имели возможность получать образование и принимать участие в любой образовательной традиции. Кроме того, даже после изобретения книгопечатания доступ к печатным изданиям (а с ними — к будущим поколениям, то есть к задокументированной Истории) оставался классовой привилегией. Понять, о чём женщины думали и как рассуждали, можно только по чудом сохранившимся источникам. Они также до самой середины семнадцатого века были подвержены вышеупомянутому предубеждению выбора. Я предполагаю, что на каждую женщину, чьи дневники, письма, трактаты и откровения дошли до наших дней, приходится множество других настолько же одарённых и глубоко мыслящих женщин — только их работы были утрачены или уничтожены. Угнетение ведёт за собой гегемонию мыслей и идей доминирующей группы. Угнетение женщин означало, что бо́льшая часть продуктов их умственного труда и творчества была утрачена навсегда. Историкессам, задумывающим воссоздать исторические записи заглушённых голосов и стёртых следов, придётся столкнуться с серьёзными ограничениями.

Зачем тогда вообще использовать понятие «гениальная женщина»? Зачем выделять некоторых и обращать на них особое внимание? Это я сделала потому, что борьба женщин за эмансипацию исторически всегда начиналась с защиты интеллектуального равенства женщин. Даже на сегодняшнем позднем этапе развития истории женщин современные женщины и мужчины всё ещё сомневаются, действительно ли некоторые самые выдающиеся интеллектуальные достижения западной цивилизации были сделаны женщинами в той же мере, что и мужчинами. Почему женщины не создали систем учений, как Кант, Маркс или Фрейд? Почему не было великих женщин, совершивших интеллектуальные открытия? Я считаю, что такие женщины были, но в описании прошлого к ним не отнеслись с должным уважением. Также я считаю (и продемонстрирую), что одарённые женщины не могли в полной мере реализовать свои таланты из-за ограничений, которые на них

накладывал патриархат. Наконец, я предполагаю и продемонстрирую, что ограничения в своей мере распространялись на *всех* женщин вне зависимости от других условий их жизни — этот факт важно выделить и обозначить в ходе развития феминистского сознания. Условия, в которых женщины считали себя свободными от патриархата, как раз и наложил на них патриархат. Если кратко, то женщина любых талантов имела меньше шансов их реализовать, чем её брат.

Мне было сложно решить, кого именно из всего многообразия женщин, чьи жизни и труды я изучила, включить в данное исследование. Главная тема исследования — развитие *феминистского* сознания, таким образом, я исключила всех женщин, чьи работы не касались эмансипации женщин. С другой стороны, я включила в работу множество женщин, которые в своё время не называли себя феминистками, даже учитывая, что само это слово появилось только в конце девятнадцатого века. Эти женщины не согласились бы, что занимаются вопросами женщин, а некоторые из них даже прямо выражали несогласие с движением за права женщин. Они, равно как и несколько мистикесс или ранних поборниц женского образования, были включены в исследование, потому что их труды и мысль напрямую способствовали развитию феминистского сознания, намеренно или нет.

Долгая история лишения женщин права на образование рассматривается как структурная и институциональная проблема и обобщается в Главе второй. Недоступность образования и участия в образовательных учреждениях для женщин являлась повсеместной чертой патриархальной власти в каждой стране на протяжении двух тысяч лет. Я продемонстрирую, как депривация образования повлияла на самовосприятие женщин. Растрату женских талантов и цену её для отдельных женщин мы рассмотрим на трёх конкретных примерах.

В Главе третьей мы обсудим, как женщины отстаивали своё право говорить, писать и защищать своё авторство. Глава посвящена жизни и трудам гениальной женщины Хильдегарды Бингенской; она считала, что божественное повеление даёт ей право говорить публично. В главе описывается, как она выстраивала новую роль женщины в общественной жизни и моделировала важную роль женщины в теологии христианства.

В Главах четвёртой и пятой описывается мистицизм, который стал для женщин альтернативным способом мышления. В этих главах описаны долгие попытки женщин доказать, что они такие же людини, на основании того, что они способны слышать Господа и говорить с Ним. Мистикессы не только говорили с Богом, но и убедили современниц в том, что их экстатические переживания были реальными. Мистические практики и дисциплины открывали женщинам переосмысление на ином уровне — в своих видениях, снах, писаниях они утверждали, что в Боге есть женское начало. В Главе

четвёртой приводится краткая история мистицизма и обсуждение мистикесс с одиннадцатого по шестнадцатый век.

Глава пятая рассказывает о мистикессах протестантской Реформации и участницах еретических сект. Она сосредотачивается на женщинах, которые переосмысляли теологию христианства, отводя женщине более важную роль в искуплении.

В Главе шестой говорится о понятии материнства: и как об идее, дающей женщинам право писать, и как о явлении, которое объединяет женщин и способствует их солидарности. Обсуждаются культ Девы Марии, одинокие голоса матерей, влияние Реформации на возвышение материнства и возможность объяснить религиозные и мирские размышления материнским долгом. Наконец, рассматривается и анализируется понятие материнства как основа женской группальности, которая возникла задолго до понятия сестринства.

В Главе седьмой я опишу растрату женских талантов и открытий из-за того, что женщины были лишены доступа к знаниям о собственном прошлом и к трудам других женщин. Мужчины разрабатывают новые идеи и системы объяснений, усваивая, а затем критикуя и корректируя знания прошлого. Женщины же не знали собственной истории, не знали, о чём говорили и чему учили женщины до них. Так, поколение за поколением, они неспособны были совершать новые открытия и лишь повторяли то, что уже было. Это я продемонстрирую на примере анализа женских толкований Библии на протяжении тысячи лет; мы увидим, как женщины бесконечное повторяли одно и то же снова и снова, опять изобретая колесо.

В Главе восьмой мы обсудим, как женщины дали себе право мыслить и высказываться посредством творчества. Мы познакомимся с первопроходицами, которые просто обошли патриархальную мысль и создали новые миры. Я проанализирую работы писательниц, от Марии Французской до Эмили Дикинсон, и покажу, какой именно вклад они внесли в развитие феминистского сознания.

Глава девятая познакомит нас с долгой борьбой женщин за равный доступ к образованию. Мы рассмотрим доводы, которые женщины приводили в пользу своего права учиться, и изучим теоретический подход к знанию, начиная с эпохи Возрождения и до девятнадцатого века. Мы проследим, как менялись доводы в пользу образования и как они превратились в феминистские утверждения в пользу равных прав.

Стремясь мыслить самостоятельно, женщины в первую очередь должны были поставить себя в центр, перестать воспринимать себя как «Другую». Для этого они, как и другие угнетённые группы, ориентировались на себе подобных — в нашем случае на других женщин. Однако в процессе поиска выхода из-под угнетения женщинам пришлось столкнуться с более серьёзными преградами, чем другим группам. В Главе десятой мы рассмотрим

условия, из которых исторически возникло феминистское сознание, и постараемся найти закономерности в его возникновении. Я прослежу возникновение женских объединений и организаций и проанализирую, как они повлияли на классовое сознание женщин. На примере женщин в движении романтизма в Германии мы рассмотрим, с какими трудностями сталкиваются мыслительницы в сообществах, где их считают равными, но где сохраняется мужская гегемония.

Тема Главы одиннадцатой — борьба за историю женщин. История мужчин началась с Царских списков — и в женской истории списки тоже встречались, начиная с эпохи Возрождения, а также биографии, автобиографии, записи общин, движений, организаций. За этим последовала настоящая историческая работа. В стремлении найти примеры для подражания, героинь и вдохновляющих предводительниц женщины всегда с уважением относились не только к достижениям абстрактной мысли, но и к практическим достижениям. Глава завершается обсуждением женского движения девятнадцатого века и его стремлением создать и сохранить историю, а также касается исторической важности Движения за историю женщин двадцатого века.

В Главе двенадцатой я обобщаю теоретические принципы, в которых отношение мужчин к историческому процессу отличается от отношения женщин, и обсуждаю важность сделанных открытий.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Недоступность образования

В 1850 г. Сара Гримке (1792—1873 гг.) в возрасте шестидесяти двух лет покинула дом своей сестры Анжелины и её мужа Теодора Уэлда в попытке построить собственную карьеру. Она вела переписку со знакомыми в юридических и медицинских кругах и пыталась изыскать возможности пройти профессиональное обучение. Она работала в общественных библиотеках в надежде создать собрание законов разных штатов, касающихся женщин, и продемонстрировать их несправедливость. Все её изыскания окончились разочарованием. Дорога в юриспруденцию женщинам всё ещё была закрыта. Начать изучать медицину в таком возрасте было немыслимо. Сара Гримке, которая семнадцатью годами ранее первой среди американок выдвинула последовательную и чёткую аргументацию в пользу эмансипации женщин, была глубоко разочарована. В письме к подруге она сетовала: «Мне никогда не позволялось развивать силы моего разума»[1].

Сара Гримке сформулировала личное чувство депривации и попыталась сделать из него вывод о необходимости программы равного образования в фрагменте эссе, которое так и не было опубликовано:

> Я страстно мечтала учиться… Получи я образование, которого так желала, будь я воспитана для юриспруденции, возможно, я стала бы приносить пользу обществу… обо мне и моей собственности не нужно было бы заботиться; возможно, я сама стала бы защитницей слабых… Многие женщины содрогаются… с ужасом наблюдая упадок умственных сил, которые в юности, кажется, обещали нести пользу и счастье… Всё потому, что мы чувствуем в себе

---

[1] Аргументацию в пользу эмансипации женщин см. у Сары Мур Гримке, Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman; Addressed to Mary Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society (Бостон, изд. Isaac Knapp, 1838 г). Цитата из письма Сары Гримке к Харриот Хант, 31 декабря 1852 г., Коллекция Теодора Дуайта Уэлда, Библиотека имени Уильяма Л. Клементса, Мичиганский университет, Анн-Арбор.

> силы, но наши силы раздавлены, мы желаем взять на себя обязанности, но нам не позволяется их исполнять… права, которые есть у нас как у существ моральных и интеллектуальных, игнорируют и попирают… сейчас мы чувствуем это горячо, как никогда, и потому требуем равного с мужчиной образования[2].

Проникновенный и тщетный крик отчаяния Гримке выразил страдания и лишения миллионов женщин, которым отказали в образовании, и определил данную депривацию как важную проблему их классового положения. Важность этой депривации для определения развития женской эмансипации даже сегодня понимается недостаточно.

Изучая историю женского образования в Европе и, позднее, в США, можно сделать два вывода: женщины по сравнению с их братьями практически повсеместно ограничены в праве на образование, и образование для тех женщин, которые способны получить к нему доступ, определённо является классовой привилегией.

Исторически образование служило практической цели обучения лиц определённым навыкам, необходимым данному обществу. Подобное образование на протяжении тысячелетий было семейным и представляло собой ученичество. Семьи распределяли ресурсы и возможности домашнего образования в соответствии с половым разделением труда и воспитывали девочек и мальчиков в соответствии с гендерными ролями, однако девочки часто могли овладеть теми же навыками и знаниями, что и их братья. Навыки домашнего хозяйствования воплощали идеи полового разделения, но всё-таки давали женщинам знания, необходимые для выживания на случай безбрачия или вдовства. Например, в Средние века вдовы часто продолжали ремесленное и торговое дело мужа и приобретали соответствующие привилегии и положение как участницы гильдии. Развитие пивоварения, ткачества, вышивания, изготовления шёлка и прочих женских занятий как полноценных ремёсел иллюстрирует это. Домашнее образование было неформальным и индивидуальным, ориентированным на практику; дома не обучали грамоте и пользовались родным языком. Матери учили дочерей и служанок, отцы — сыновей и слуг. Важно помнить, что до семнадцатого века доля грамотных в любом сообществе была очень мала. В Средние века и в эпоху Возрождения бо́льшая часть населения оставалась неграмотной и не имела формального образования. Даже потом, когда сформировался институт образования, и подросших мальчиков стали отправлять учиться вне дома, начальным обучением детинь обоих полов по-прежнему занимались матери. Так, до шестнадцатого века в Европе и до восемнадцатого века в английских колониях

---

[2] Сара Мур Гримке (записи), “Education of Women”, сборник работ, блок 21. Предложение, которое начинается словами «Я страстно мечтала учиться» и заканчивается «защитницей слабых», возникает во фрагменте записей. Также оно цитируется как фрагмент из дневника Сары Гримке у Кэтрин Х. Бирни, The Grimke Sisters: Sarah and Angelina Grimke; The First American Women Advocates of Abolition and Woman's Rights (Бостон, изд. Lee & Shepard, 1885 г.), стр. 38. Предположительно, Сара Гримке включила цитату из дневника в эссе о проблеме образования, которое она пыталась написать в 1850-х.

в Северной Америке большинство не осознавало, что девочки не имеют равного доступа к образованию. Однако это было так, и это становится очевидно в ходе анализа образовательных возможностей малой части населения, которая их имела, — а именно знати и более обеспеченного городского среднего класса. Образование для них стало институционализированным с возникновением университетов в тринадцатом—четырнадцатом веках. Университеты готовили юношей к церковной и государственной службе; для обучения в них было необходимо знать латынь. Когда сыновей начали готовить к университетам в академиях и подготовительных школах, недоступность образования для женщин стала очевидна, а разрыв между девочками и мальчиками в этой сфере увеличился и закрепился в системе.

В целом образование институционализируется, когда элитам — военным, духовным или политическим — необходимо закрепить за собой власть и подготовить группу лиц, которые будут служить их интересам и продвигать их. Исторически женщин в этом процессе ущемляли: с самого зарождения каждой системы женщины были из неё исключены. Самые ранние примеры были приведены в Томе первом — это исключение женщин из обучения новоизобретённым навыкам письма и чтения в Шумере и Вавилоне второго тысячелетия до н. э. За несколькими примечательными исключениями, такими как обучение девочек в античной Спарте и в европейских монастырях, которые мы рассмотрим далее, в каждом известном западном обществе образовательная программа для девочек была короче и беднее, а наставники — хуже. Это логически вытекает из целей образования: поскольку женщины были исключены из военных, духовных и политических элит, считалось, что они в формальном образовании не нуждаются. С другой стороны, дочерей знатных семейств, например, принцесс и аристократок, обучали так же тщательно, как и их братьев, поскольку они должны были при необходимости служить наместницами своих мужей и сыновей. В Средние века их обучали так же старательно, как и братьев; часто у них был один и тот же наставник. И для женщины, и для мужчины образование было классовой привилегией и служило интересам семьи и государства. Неудивительно, что

практически все известные образованные женщины, начиная с Античности и заканчивая шестнадцатым веком н. э., принадлежали к знати[3].

В период раннего Средневековья получить формальное образование можно было только у учителей или в религиозных учреждениях. В течение многих столетий мы находим учёных женщин только в духовных общинах, за исключением нескольких знатных придворных дам. Таким образом, распространение женских монастырей может приблизительно показывать распространение образования среди женщин.

В первые века нашей эры, когда святые и пророки распространяли христианство среди языческих племён Европы, общество приветствовало и поощряло активное участие женщин в миссионерской деятельности. Женщины вместе с мужчинами несли свою веру и проповедовали, помогали обратить в новую веру своих родных, исполняя религиозные обряды дома. В первые три века нашей эры вдовы и незамужние женщины, известные как канониссы, жили в общинах под предводительством диаконисс и посвящали себя общественным богослужениям и подготовке других женщин к христианскому таинству крещения. Диакониссы и канониссы также заботились о больных и помогали бедным. Эта традиция впоследствии, в раннем Средневековье, расширилась и закрепилась с распространением монашества.

В седьмом веке к монашеской жизни обратилось так много женщин, как никогда прежде. Во Франции, Бельгии и Британии это было заметно по резкому увеличению числа созданных женских монастырей. Веком ранее лишь 10 % всех монастырей были женскими, в то время как в седьмом веке их доля превысила 30 %[4]. Рост женской духовной активности совпал с обращением франков и англосаксов в христианство. Церковь поощряла роль женщины как проповедницы в семье. Знатные семейства, в свою очередь, извлекали из основания монастырей на своих землях не только религиозные, но и экономические выгоды. Монастыри стали убежищами для незамужних

---

3 Выводы о женщинах в Средние века основаны на чтении первичных источников, указанных в других местах, а также на следующих вторичных источниках: Анжела М. Лукас, Women In the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters (Брайтон, Сассекс, изд. Harvester Press, 1983 г.); Шуламит Шахар, Die Frau Im Mittelalter (Кёнигштайн, изд. Athenaeum Verlag, 1981 г.); Питер Дронке, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (202) to Marguerite Porete (1310), (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1984 г.); Дуглас Рэдклифф-Амстед (ред.), The Roles and Images of Women In the Middle Ages and the Renaissance (Питтсбург, изд. K&S Enterprises for the Center of Medieval and Renaissance Studies, Питтсбургский университет, 1975 г.); Дорис Мэри Стентон, The English Woman In History (Лондон, изд. George Allen & Unwin, 1957 г.); Филлис Х. Сток,, Better Than Rubies: A History of Women's Education (Нью-Йорк, изд. G.P. Putnam's Sons, 1978 г.); Патриция Х. Лабальм (ред.), Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past (Нью-Йорк, изд. New York University Press, 1980 г.); Пенни Шайн Голд, The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience In Twelfth Century France (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1985 г.); Сюзанн Фоней Уэмпл, Women In Frankish Society: Marriage and the Cloister; 500—900 (Филадельфия, изд. University of Pennsylvania Press, 1985 г.).

[4] Джейн Тиббетс Шуленбург, “Women's Monastic Communities, 500—1000: Patterns of Expansion and Decline”, SIGNS; Journal of Women In Culture and Society, 14, № 2 (зима 1989 г.), 261—92, 266.

дочерей и вдов; после смерти аббатисы-основательницы они часто возвращались той семье, на чьи деньги были созданы.

В это же время в Британии и Европе процветали смешанные женские и мужские монастыри. Многие из них были созданы, чтобы монахини находились под защитой и духовным наставничеством монахов, а также пользовались их помощью в физическом труде. Большинством смешанных монастырей управляла либо только аббатиса, либо аббатиса и аббат вместе; так, они продвигали руководящую роль женщины. В монастыре Иоанна Крестителя в Лаоне, одном из крупнейших смешанных монастырей, проживало под управлением святой Салаберги триста монахинь. Святая Гертруда Нивельская управляла аббатством вместе со святым Амандом, однако сохраняла главенство. За то время, пока она была настоятельницей аббатства, город Нивель стал центром образования. Она сама коллекционировала книги и поощряла монахинь учиться и читать поэтические произведения. Королева Батильда примерно в 658 г. основала Шелльский монастырь на развалинах заброшенного аббатства; при ней он стал знаменит, а его монахини написали жития нескольких святых женщин. Из-за репутации колыбели образования туда стекалось столько мужчин, что к концу века Шелльский монастырь стал смешанным[5]. Святая Хильда (умерла в 680 г.), внучатая племянница Эдвина Святого, короля Нортумбрии, вступила в религиозную жизнь после тридцати лет. Святой Айдан Линдисфарнский призвал её на помощь, чтобы обратить народ Нортумбрии в новую веру. Она основала несколько монастырей; самый известный из них — аббатство Уитби, смешанный монастырь, знаменитый образованием, которое там можно было получить. При Хильде в 664 г. состоялся синод Уитби. Эта женщина выделяется в ряду учёных монахинь, которые жили и трудились в смешанных монастырях.

Спустя столетие монахиня Леоба из Танета под наставничеством аббатисы Эдбурги выучила закон божий наизусть, как стихи. Впоследствии она писала религиозные стихотворения сама и умело владела дисциплинами классического образования. По просьбе святого Бонифация она в 748 г. отправилась с ним в Германию и помогала ему в распространении христианства, основывая монастыри. Она стала настоятельницей и двадцать восемь лет служила в Бишофсхайме, трудясь физически и изучая латинскую и раннехристианскую литературу[6].

Даже после угасания смешанных монастырей традиция сильной власти аббатисы продолжала жить. В одиннадцатом веке настоятельница в Мобёже управляла не только монастырями, но и городом вместе с принадлежащими ему землями. Настоятельницами в Регенсбурге были принцессы Священной Римской империи; они отправляли своих представительниц на национальные

---

[5] Уэмпл, Women In Frankish Society, стр. 158—67.

[6] Там же, стр. 182.

собрания. Настоятельницы Херфорда и Кведлинбурга снаряжали военных для имперской армии и были представлены на имперских съездах[7].

В период раннего Средневековья постоянно шли войны, и сыновей знатных семейств в основном обучали военному делу; их сёстры, возможно, как класс получали более глубокое, чем они, формальное образование. Клотильда, дочь короля бургундов, жившая в пятом веке, обратила своего мужа, франкского короля Хлодвига, в христианство; возможно, она сумела это сделать благодаря тому, что была образована лучше него. В шестом веке Радегунда, тюрингская принцесса (ок. 530—587 гг.), в детстве попала в плен к Хлотарю, младшему сыну Хлодвига. Он привёз её ко двору и воспитывал, чтобы в будущем взять в жёны. Она получила образование при дворе, свободно читала и писала на латыни и написала элегию, в которой сравнила падение Тюрингии, когда захватчики убили её отца и родных, с падением Трои. Захватчики увезли её, как и троянок, из родных земель, чтобы отдать в сексуализированное рабство похитителю. Замужняя жизнь её была несчастна, поскольку Хлотарь, как и другие франкские короли, практиковал многожёнство и имел пятерых жён. Он был жесток с ней и сердился за её набожность и за то, что она не родила ему детинь. Когда Хлотарь убил её брата, Радегунда под покровительством епископа Мердара сбежала и стала монахиней. Впоследствии она основала аббатство в Пуатье и жила там с двумя сотнями монахинь; аббатство стало образовательным центром; при нём состоял поэт для чтения проповедей и проведения занятий.

На всём протяжении Средневековья представительницы знатных и королевских семей основывали и материально обеспечивали монастыри, в которых дочери знатных, а иногда и бедных семейств, временами девочки и мальчики вместе, обучались закону божьему, латыни, песнопениям, учились читать, писать и считать. Дома все девочки учились шить, прясть и ткать. Некоторые женские монастыри специализировались на вышивании, другие — на переписывании и иллюстрировании манускриптов. Некоторые монахини владели этими весьма специализированными навыками, другие знали медицину и хирургию[8].

В десятом и одиннадцатом веках в Саксонии были основаны несколько знаменитых аббатств, среди них Гандерсхаймское и Кведлинбургское. В них развилась традиция женского образования, которая позднее дала толчок выдающимся достижениям. Настоятельница Гандерхаймского аббатства Герберга II, дочь Генриха I, герцога Баварии, была наставницей монахини Хросвиты, одной из первых выдающихся литературных деятельниц в Европе. Позднее монастыри стали обучать не только собственных послушниц, но и девушек из знати и развивающейся буржуазии. Монастырь мог стать центром

---

[7] Сестра Мэри П. Хайнрих, The Canonesses and Education In the Early Middle Ages (Вашингтон, округ Колумбия, изд. Catholic University, 1924 г.), стр. 82—83.

[8] Там же, стр. 45, 146.

учения и образования: примером служит основание в двенадцатом веке монастыря Параклет. Его основал Пьер Абеляр и передал Элоизе, одной их самых образованных женщин своего времени. Абеляр поощрял монахинь Параклета изучать не только Библию, но и латынь, греческий язык и иврит, чтобы понимать библейские тексты и обучать им других. В уставе он прописал, что во все дневные часы в монастыре следует читать и преподавать[9].

Сомнительно, что по крайней мере до возникновения университетов гендерная привилегия в формальном образовании оказала серьёзное негативное влияние на женщин. Бóльшая часть населения в любом случае была неграмотна и полагалась на неформальное, домашнее обучение навыкам и ремёслам. Для женщин, как и для мужчин, образование было классовой привилегией. Однако было важно различие — Церковь готовила мальчиков из бедных семей, чтобы они стали священниками, в то время как доступ в женские монастыри для девочек веками зависел от того, какое приданое сможет им дать семья.

До двенадцатого века в большинстве монастырей обучали латыни; так, монахини могли читать не только Библию и труды отцов Церкви, но также латинскую поэзию и светскую литературу. С возникновением университетов и признанием латыни как языка, на котором в них обучают священников-мужчин, в монастырях стали значительно реже использовать и преподавать латинский язык. Одной из причин такого упадка мог стать значительный рост проявлений религиозных чувств среди женщин и их активная деятельность, которая началась в одиннадцатом веке и вдохновила перевод Библии и религиозной литературы на родной язык. Многие мистикессы одиннадцатого—четырнадцатого веков писали на родном языке (см. Главу четвёртую). Неважно, была ли причина упадка в образовании негативной или позитивной для самих женщин, итогом стало увеличение разрыва в образовательных возможностях для женщин и мужчин.

В то время, когда образование не было доступно практически никому, урбанизация повлекла за собой возникновение мирских школ, в которых преподавали приходские священники и грамотные миряне. В них мальчики из беднейшего населения могли обучиться основам грамоты: чтению, письму и счёту. Этого было достаточно, чтобы найти работу в городе. Известны несколько случаев существования в эпоху Классического Средневековья таких школ и для девочек; ими руководили наставницы[10].

В пятнадцатом веке во Франции были созданы городские школы для бедных — они открыли доступ к некоторым образовательным возможностям как мальчикам, так и девочкам. Однако в таких школах, как и в подобных заведениях для бедных в Британии и в США вплоть до значительной части

---

[9] Джоан М. Ферранте, “The Education of Women In the Middle Ages In Theory, Fact and Fantasy”, у Лабальм (ред.), Beyond Their Sex, стр. 13—14.

[10] Там же, стр. 11.

девятнадцатого века, девочек обучали лишь основам чтения, буквам, цифрам и закону божьему. Мальчик даже из самой бедной семьи, если он был талантлив, имел шанс добиться стипендии и получить высшее образование; для девочек же обучение заканчивалось на основах[11].

Таким образом, в целом становление высшего образования в университетах привело к усилению классового разделения среди мужчин, а доступ к образованию стал одним из путей закрепления устойчивых классовых различий. Эти различия также подчеркнули и укрепили разницу между гендерами.

В мрачном контексте дискриминации женщин в образовании, которое длилось более тысячи лет, можно отыскать редкие островки привилегированных пространств для женщин. В них сформировались группы образованных женщин, исключительных в своих достоинствах лишь потому, что они вышли из абсолютного невежества и сравниваются с ним же. В седьмом и восьмом веках такими привилегированными пространствами были смешанные монастыри, в восьмом—тринадцатом веках — женские монастыри, центры образования, которые мы рассмотрели ранее, в двенадцатом веке — города Голландии и Рейнской области, где процветало движение бегинок, королевские дворы в некоторых городах Италии и Франции эпохи Возрождения и центры протестантской Реформации. Именно в этих привилегированных пространствах и обнаруживается небольшое число учёных женщин. В последующих главах мы рассмотрим их отдельно, а сейчас следует изучить, что у них было общего, и какие закономерности в их судьбах мы можем наблюдать.

Можно сделать вывод, что вплоть до второй половины семнадцатого века женщина имела наибольшие шансы получить хоть какое-то образование, если принадлежала к богатому или знатному семейству, если в семье не было сыновей, и если её отец прогрессивно смотрел на способности женщин к обучению. Такое сочетание было редкостью, однако встречалось. В пример часто приводят образованных принцесс династии Каролингов. Король Карл Великий, сторонник образования, сам неграмотный, дал всем дочерям образование и нанимал им наставников, среди которых был великий учёный Алкуин. Алкуин также обучал сестру императора Гизелу, которая была настолько хорошо образована, что читала труды монаха Беды Достопочтенного и давала критические замечания к комментариям Алкуина к Евангелию от Иоанна. Позднее она удалилась в Шелльский монастырь. Юдифь Баварская, вторая жена Людовика I Благочестивого, преемника Карла

---

[11] Уильям Харрисон Вудворд, Studies In Education During the Age of the Renaissance; 1400—1600 (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1924 г.), стр. 207.

Великого, была покровительницей образования. Многие писатели посвятили ей свои труды; по её заказу Флор Лионский написал мировую историю[12].

Многих учёных женщин обучали отцы: в четырнадцатом веке пример тому — Кристина Пизанская, в эпоху Возрождения — Лаура Черета, Катерина Кальдиера, Алессандра Скала, Олимпия Мората и дочери сэра Томаса Мора. Немногие известные нам еврейки также обучались у отцов и иногда — у мужей. Три дочери знаменитого еврейского учёного Раши, который жил во Франции в 1040—1105 гг., знали иврит и писали комментарии к Талмуду вместо отца, когда он был нездоров. Мириам Лурия была раввинской учёной в Италии в тринадцатом веке, как и Паула Деи Манси, которая перевела и отредактировала собрание комментариев к Библии. Об их происхождении нам ничего не известно. Ребекка Тиктинер написала и опубликовала книгу моральных наставлений, избранные фрагменты Талмуда и стихотворения, обращённые к женщинам. Ева Бахарах была эксперткой по библейским писаниям и комментариям. Обе они жили в Праге в шестнадцатом веке и были дочерями учёных раввинов[13]. Традиция «образованных дочерей образованных мужчин», по меткому выражению Вирджинии Вулф, жила сквозь века вплоть до дочерей Бронсона Олкотта (писательницы Луизы Мэй Олкотт и художницы Эбигейл Ньерикер) и до Маргарет Фуллер в Америке девятнадцатого века.

Другие женщины вместе с братьями обучались у одних и тех же приглашённых наставников: это Изотта и Джиневра Ногарола, Кассандра Феделе, Ипполита Сфорца. Хотя многие великие правящие династии Италии эпохи Возрождения породили нескольких учёных женщин, только одна из них, Чечилия Гонзага, вместе с братьями обучалась в школе нового типа под названием *La Giocosa* (итал. «Дом радости»), которую основал её отец, маркиз Мантуи, а возглавил знаменитый гуманист Витторино да Фельтре. Неудивительно видеть среди примечательных учёных женщин правящих королев, таких как Алиенора Аквитанская (двенадцатый век), Маргарита Наваррская, Елизавета I. Их с раннего детства готовили к тому, чтобы при необходимости взять на себя роль наместницы мужа-короля; они получали такую же подготовку, чтобы исполнять эти обязанности, как и мужчины.

Слава «учёных женщин» в Средние века и в эпоху раннего Возрождения, как добрая, так и дурная, свидетельствует о том, что они были редкостью — за некоторым исключением, они известны лишь только в силу своего

---

[12] Урсула Либертц-Грюн, “Höfische Autorinnen Von der karolingischen Kulturreform bis zum Humanismus” у Жизель Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Literatur Von Frauen, том первый: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. jahrhunderts (Мюнхен, изд. Verlag C. H. Beck, 1988 г.), стр. 39. См. также Сьюзен Гроуг Белл, “Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture”, SIGNS, 7, № 4 (лето 1982 г.), 742—68.

[13] Информация о еврейках приведена у Сондры Генри и Эмили Тейтц, Written Out of History: Our Jewish Foremothers (Саннисайд, штат Нью-Йорк, изд. Biblio Press, 1988 г.), стр. 88—101.

существования, а не в силу своих достижений[14]. Вплоть до семнадцатого века учёные женщины встречаются катастрофически редко. До 1400 г. мы можем назвать около тридцати учёных монахинь, при этом самые выдающиеся из них, такие как Хильдегарда Бингенская и Мехтильда Магдебургская, не умели писать по-латыни. В периоде с 1350 по 1530 гг., который считается наиболее богатым на учёных женщин, ведущая учёная Маргарет Кинг называет не более тридцати пяти таких женщин в Италии. Специалист по истории Средних веков Роланд Бейнтон в трёхтомнике, посвящённом женщинам периода Реформации в Европе, добавляет к списку Кинг не более десяти имён. Можно с уверенностью заявить, что до 1700 г. историкессам известно менее трёхсот учёных женщин западной Европы[15].

Мы увидели, что в Средние века доступ к образованию могли получить только женщины, либо достаточно богатые и имеющие достойное приданое, чтобы попасть в монастырь, либо принадлежащие к правящим семействам. Маргарет Кинг обнаружила, что все учёные женщины Италии эпохи Возрождения происходили из богатых семей. С развитием урбанизации с тринадцатого века и далее можно встретить среди образованных женщин несколько представительниц среднего класса. До конца шестнадцатого века образование для женщин было классовой привилегией — это не подлежит сомнению. Это ярко иллюстрирует закон короля Англии Генриха VIII — он запретил «всем женщинам, кроме благородных и знатных, а также мастеровым, подёнщикам, земледельцам, работникам и слугам… читать

---

[14] Мужчин признавали «учёными» лишь за выдающиеся труды или новаторские мысли; женщины же считались «учёными» только за то, что искусно владели навыками в сферах, которые считались мужскими: например, латынь, греческий язык, иврит, древняя литература. Если внимательно изучить, за какие навыки восхваляли учёных женщин эпохи Возрождения, мы обнаружим лишь несколько автрис оригинальных работ. Как правило, восхищение вызывала способность складывать стихи на латыни или на греческом языке или переводить с древних языков. Сегодня это явление известно как эффект танцующей собачки. Оно многое говорит о доступности образования для женщин.

[15] Цифры основаны на количестве учёных женщин, которых я смогла идентифицировать по источникам, использованным в данной работе. Я учла всех женщин, которых называли учёными автрисы, упоминающие их, независимо от того, в чём именно состояла их учёность. Эти цифры неизбежно субъективны и, вероятнее всего, занижены потому, что тему подробно изучали лишь несколько историкесс, однако они иллюстрируют степень недоступности образования для женщин. Я не сомневаюсь, что учёных женщин было гораздо больше, чем тех, кого смогли обнаружить историкессы, но именно в этом и смысл.

Особенно хочется отметить, что факт, который часто приводится как пример улучшения положения женщин, — а именно существование учёных женщин в эпоху Возрождения — основывается на слабых доказательствах. Чтобы подтвердить данные, полученные в основном из опровергающих свидетельств, мы отчаянно нуждаемся в истории женского образования, охватывающей как минимум западную Европу, Великобританию и США.

См. Маргарет Л. Кинг и Альберт Рэбил мл., Her Immaculate Hand: Selected Work By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy (Бингемтон, штат Нью-Йорк, изд. Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1983 г.), стр. 16—25; Роланд г. Бейнтон, Women of the Reformation In Germany and Italy (Миннеаполис, изд. Augsburg Publishing House, 1971 г.); Роланд г. Бейнтон, Women of the Reformation In France and England (Миннеаполис, изд. Augsburg Publishing House, 1973 г.); Роланд Г. Бейнтон, Women of the Reformation: From Spain to Scandinavia (Миннеаполис, изд. Augsburg Publishing House, 1977 г.).

Библию на английском языке, будь то себе или другим»[16]. Вероятно, закон был принят, чтобы не допустить распространения религиозного раскола, однако тот факт, что все женщины, кроме знатных, приравнены к мужчинам низших классов, демонстрирует, насколько иначе определяется понятие класса для женщин в отличие от мужчин.

Об учёных женщинах можно сделать ещё один вывод — они в основном были незамужними или вдовами, часто жили в затворничестве или изоляции от общества. По закономерности, умственную одарённость поощряли в девичестве, но не одобряли и препятствовали ей в более старшем возрасте. Одних семьи насильно выдавали замуж в юном возрасте — разумеется, после замужества их интеллектуальному развитию приходил конец. Другие, противясь давлению, уходили в монастыри. Лишь нескольким женщинам удалось вернуться к своим трудам, вырастив детинь или овдовев. Они были вынуждены выбирать между жизнью женщины и жизнью ума. Невозможно было жить «нормальной» женской жизнью и одновременно мыслить — такой принятой роли просто не существовало. На нескольких конкретных примерах мы можем оценить, чего стоил отдельной женщине такой ограниченный выбор. Чего же обществу в целом стоила растрата талантов и интеллектуальных трудов половины населения, оценить невозможно. Однако можно как следует обдумать тот факт, что лишь в первых десятилетиях двадцатого века в США и других индустриальных странах женщины получили возможность совмещать половую жизнь и деторождение с умственным трудом. Вплоть до сегодняшнего дня у большинства женщин слаборазвитых стран такой возможности нет.

Пример того, чего стоила женщине дерзость мыслить и писать — история Гаудайренки, жены французского трубадура Раймона де Мираваля. Согласно рассказу, «Мираваль… сказал жене своей, что не хочет жену, которая способна в стихосложении; хватит и одного трубадура в его доме; посему пусть собирается и возвращается домой, к отцу, потому что ему она более не жена». Что стало с негодной поэтессой, неизвестно. Однако известно, что из стихов Гаудайренки не сохранилось ни одного[17].

Изотта Ногарола (1418—66 гг.) являет собой пример другого решения, избранного мыслительницей перед лицом мужского неодобрения и противодействия умственным усилиям. Изотта, известная как самая учёная женщина столетия, вместе с сестрой Джиневрой обучалась у наставника-гуманиста и получила великолепное образование. В восемнадцать лет она начала вести переписку с гуманистами круга Гуарино да Верона, учителя своего наставника. Она надеялась, что переписка на интеллектуальные темы

---

[16] Р. С. Шофилд, “The Measurement of Literacy In Pre-industrial England”, по цитате Джека Гуди, Literacy In Traditional Society (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1968 г.), стр. 310—25; цитата из сноски l, стр. 313.

[17] По цитате Либертц-Грюн у Бринкер-Габлер (в сноске 12 выше), стр. 48.

поможет ей войти в их круг, и была очень рада, когда Гуарино показали её письма, а он их похвалил. Однако она не получила ответа на посланные ему письма. Подруги высмеяли девушку за дерзость писать столь великому человеку и ждать ответа. Однажды Изотта написала Гуарино такие слова:

> В мире уже довольно женщин! Для чего я родилась женщиной, которую мужчины презирают на словах и на деле? Я задаю себе этот вопрос в одиночестве… Ибо насмешками по всему городу женщины изводят меня…[18]

На это письмо она наконец получила воодушевляющий ответ Гуарино. Однако другие мужчины, с которыми она вела переписку, говорили, что, если она хочет продолжать писать, она должна «стать мужчиной». А один неизвестный автор из Вероны в 1438 г. обвинил её в инцесте с братом и сдобрил обвинение нападкой на всех учёных женщин: «Женщина, что красноречива, не может быть девственной; поведение многих учёных женщин сию истину подтверждает»[19]. Такие нападки настолько обескуражили Изотту, что она на три года прекратила писать. Затем она пришла к необычному решению: не выходить замуж и не становиться монахиней, но жить затворницей в собственном доме с матерью и посвятить себя изучению религии. Такая роль женщины-мыслительницы принималась в обществе, поскольку продолжала традицию для учёных женщин заниматься религией. Так Ногарола жила двадцать пять лет, занимаясь написанием важного теологического трактата, с перерывом, во время которого она поддерживала интеллектуальную платоническую дружбу с гуманистом Лодовико Фоскарини. В возрасте тридцати пяти лет она получила неожиданное предложение брака от другого мужчины и спросила совета Фоскарини. Он убедил женщину не нарушать обета безбрачия, который она принесла ради интеллектуального развития. Она приняла совет, однако с того времени постоянно болела. За жизнь мыслительницы и возможность сохранить благопристойность Изотте Ногарола пришлось заплатить изоляцией от интеллектуального круга и пожизненным безбрачием. Ни одному мыслителю-мужчине не приходилось платить такую цену, и её не следует путать с благочестивой жизнью, которую другие женщины и мужчины выбирали свободно.

Примеру Изотты Ногарола — принятию такой культурно одобряемой гендерной роли мыслительницы — последовали её современницы Чечилия

---

[18] Цитата по Евгению Абелю, Isotae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia, в двух томах (Вена, изд. Gerold et socios; Будапешт, изд. Fridericum Kilian, 1886 г.), том I, стр. 79—82 (перев. М. Кинг), по цитате Маргарет Кинг, “Book-Lined Cells: Women and Humanism In the Early Italian Renaissance”, у Лабальм (ред.), Beyond Their Sex, стр. 72—73.

Полная библиография Изотты Ногарола приведена в разделе Appendix у Маргарет Л. Кинг, “The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418—1466): Sexism and Its Consequences In the Fifteenth Century”, SIGNS, 3, № 4 (лето 1978 г.), 807—22, Appendix, 820—22. См. также Маргарет Л. Кинг, “Thwarted Ambitions: Six Learned Women of the Italian Renaissance”, Soundings: An Interdisciplinary Journal, 59 (1976 г.), 280—304.

[19] Цитата у Кинг, SIGNS (1978 г.), стр. 809.

Гонзага и Маддалена Скровеньи. Мыслители-мужчины восхваляли женщин за такое решение, однако оно не влекло за собой никаких результатов умственного труда. И эти учёные женщины, и те, кто выбирали замужество, никогда не повторяли интеллектуальных достижений юности и не реализовывали свой потенциал. В эпоху Возрождения для мыслительницы, которая не желала отказываться от половой жизни, попросту не существовало одобряемой социальной роли[20]. Судьбы этих женщин рассказывают о нереализованных стремлениях, загубленных дарованиях и долгом безнадёжном молчании.

Протестантская Реформация привела к распространению школ в целом и расширила образовательные возможности для девочек в частности. Особенно заметно это было в германских государствах — там протестанты-реформаторы, такие как Филипп Меланхтон, Мартин Буцер, Андреас Мускулус и Иоганн Агрикола, поддерживали создание начальных и средних школ и для мальчиков, и для девочек. В семнадцатом веке и мальчики, и девочки в Тюрингии, Вюртемберге и многих других германских землях были обязаны ходить в школу. Тем не менее спустя век поразительного роста ограничение доступа к образованию для девочек прочно закрепилось. Например, в 102 городах Бранденбурга с 1539 по 1600 год школ для мальчиков стало в два раза больше, а школ для девочек — в десять раз больше; при этом к концу столетия осталось 100 школ для мальчиков и 45 школ для девочек[21]. Многие представители протестантского гуманизма считали необходимым создавать больше школ для девочек, однако их планы не реализовались в полной мере. И даже прогрессивные реформаторы считали, что школьная программа для девочек должна быть гораздо более упрощённой по сравнению с программой для мальчиков, с упором на изучение закона божьего.

Во Франции начиная с шестнадцатого века образование мальчикам и девочкам давала приходская школа, прикреплённая к собору; там обучали лишь самым основам. Монашеские ордены предлагали девочкам более качественное образование. Начиная с семнадцатого века возникли новые монашеские ордена, специализирующиеся на обучении — к примеру, Орден святой Урсулы и Сёстры Креста. Они предлагали девочкам из средних и высших классов более широкие образовательные возможности, однако делали упор на изучение духовности и религии и привлечение будущих монахинь. Аристократок обучали дома, в их распоряжении были наёмные учителя и

---

[20] Единственным исключением, возможно, могла быть Олимпия Мората (1526—55 г.), если бы она не погибла столь преждевременно из-за тягот войны. Мората была счастливо замужем за мужчиной, который поддерживал её во всём, и после заключения брака написала множество сочинений. Однако она стала протестанткой и в большей степени принадлежит к протестантским мыслительницам, нежели к учёным женщинам эпохи Возрождения.

[21] Лоуэлл Грин, “The Education of Women In the Reformation”, History of Education Quarterly, 19 (весна 1979 г.), 93—116; упоминание на стр. 106.

личные библиотеки, что нивелировало некоторые перекосы гендерных предписаний. В течение нескольких веков самые высокообразованные женщины происходили именно из аристократии и часто пользовались всесторонней поддержкой отцов[22].

В Англии общеобразовательные школы появились в шестнадцатом веке и открыли большинству мальчиков доступ к начальному образованию. Образованием девочек по-прежнему занимались матери и гувернантки. Роспуск монашеских орденов и упразднение их школ в ходе Реформации серьёзно повлияло на образовательные возможности англичанок. Практически на целый век образование для женщин прекратилось; девочек из высших классов обучали только тем навыкам, которые позволяют выделиться на брачном рынке, то есть так называемым «достоинствам» — например, умению вышивать, музицировать и петь. Джонатан Свифт сокрушался, что «едва ли хоть одна дочь джентльмена из тысячи способна читать и понимать свой родной язык или судить о простейших книгах, написанных на нём… В детстве их не учат писать, и за всю жизнь не могут они овладеть этим умением»[23]. Тем не менее, процент грамотности в Англии, как мы увидим далее, по сравнению с остальной Европой был достаточно высок, однако свободного доступа к углублённому образованию не было. В восемнадцатом и девятнадцатом веках благодаря работе миссионерских и воскресных школ грамотность в среде низших классов возросла, однако и здесь девочки столкнулись с серьёзными ограничениями. Чтобы облегчить себе доступ к высшему образованию, женщинам потребовалось более ста лет трудиться порознь и сообща (см. Главу девятую).

Несмотря на это, на протяжении веков рождались женщины выдающихся талантов, которые, невзирая на все преграды, получали образование и создавали интеллектуальные произведения высочайшего качества. Как и в случае учёных женщин эпохи Возрождения, их таланты неизбежно подавляли, а стараниям чинили преграды. Примером служит жизнь мексиканки сестры Хуаны Инес де ла Крус (1651—95 гг.); она примечательна не только своими дарованиями и судьбой, но и тем, что является одной из немногих мыслительниц своего времени, не принадлежащей к высшему классу по рождению.

Она родилась в мексиканской деревне и была одной из шестерых незаконнорождённых детинь неграмотной матери. Её отправили жить к деду, в город, и уже в раннем возрасте она проявила необычную любовь к учёбе. В три года она хитростью убедила учителя старшей сестры научить её читать и быстро овладела этим умением. Затем она стала читать книги из библиотеки деда и к шести годам научилась хорошо писать. Она умоляла мать разрешить

---

[22] Эльфрида Т. Дюбуа, “The Education of Women In Seventeenth-Century France”, French Studies, 32, № 1 (январь 1978 г.), 1—19.

[23] По цитате у А. А. Уорда и А. Р. Уоллера (ред.), Cambridge History of English Literature (Нью-Йорк, изд. G.P. Putnam & Sons, 1908 г.), том IX, стр. 449.

ей одеваться как мальчик, чтобы отправиться в университет в Мехико и изучать науки, но на такое просто невозможно было согласиться. Однако в восемь лет её отправили в Мехико, где она получила двадцать уроков латыни, а затем продолжила изучать язык самостоятельно. Выдающиеся способности девочки привлекли внимание жены вице-короля, и женщина приблизила Хуану ко двору, сделала фрейлиной и впоследствии — придворной поэтессой. Девушку представляли двору и гостьям как удивительную диковинку, просили сочинять бесконечные стихотворения к общественным мероприятиям. Кроме стихотворений для придворных она писала комедии и религиозные пьесы. В одном из самых объёмных стихотворений она жёстко критиковала мужчин за презрительное отношение к женщинам. Прихоти двора настолько мешали ей заниматься собственным развитием, что она решила стать монахиней. Вот как она объясняла своё решение:

> …учитывая моё общее отрицательное мнение о браке, это наименее неподходящее и наиболее благопристойное положение, что я смогла избрать с целью способствовать моему спасению… Я поборола все свои нелепые склонности, включая желание жить одной и не иметь обязательных занятий, чтобы наслаждаться полной свободой в учении и не быть обременённой общинным трудом, который прерывал бы умиротворённую тишину моих книг…[24]

Вновь и вновь на протяжении истории мы видим, как мыслительницы усваивают самоотрицание; даже сама одарённая женщина называет своё стремление стать учёной «нелепыми склонностями». В 1669 году сестра Хуана наконец приняла монашество и благодаря своему влиянию при дворе получила разрешение устроить в своей келье книжные полки, принимать множество посетительниц и активно заниматься учением. Тем не менее, даже в эти относительно благоприятные годы сестра Хуана страдала от постоянных упрёков и осуждения со стороны её духовника отца Антонио Нуньеса. По-видимому, он публично осуждал женщину за то, что она пишет стихотворения и общается с влиятельными представительницами и представителями власти. В недавно обнаруженных письмах к отцу Нуньесу сестра Хуана, уверенная в поддержке вице-короля и его жены, горячо защищала себя, своё право писать стихи, раз Небеса наделили её поэтическим дарованием, и своё право на образование. Она подчёркивала, что никогда не афишировала свой интеллектуальный труд, не искала и не желала общественного признания. Однако она настойчиво писала:

---

[24] Информация о сестре Хуане собрана из следующих источников: Алан С. Трублад (перев.), A Sor Juana Anthology (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1988 г.); [Sor Juana Ines de la Cruz], Маргарет Сейерс Педен (ред. и Введ.), A Woman of Genius: The Intellectual Autobiography of Sor Juana Ines de la Cruz (Солсбери, штат Коннектикут, изд. Lime Rock Press, 1982 г.); Октавио Пас, Sor Juana: or the Traps of Faith, перев. Маргарет Педен (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1988 г.); Дженис Л. Паллистер, “A Note on Sor Juana de la Cruz”, Women and Literature, VII, № 2 (весна 1979 г.), 42—46; Мэрилинн И. Уорд, “The Feminist Crisis of Sor Juana Ines de La Cruz”, International journal of Women's Studies, I (1978 г.), 475—81; цитата на стр. 477.

> Кто запретил женщинам учиться самостоятельно? Не обладают ли они такой же мыслящей душой, что и мужчины? Если так, не извлекут ли они такую же пользу из привилегии учения, что и мужчины? … Какое божественное откровение, какое правило Церкви, какое разумное суждение породило столь жестокий закон для нас, женщин? … Я желаю учиться, и, если это порок, то не я сама породила его — я была рождена с ним, и с ним и умру[25].

По всей видимости, несмотря на напряжённую переписку отец Нуньес оставался её духовником, а сестра Хуана продолжала заниматься самообразованием и писать до 1686 г., когда после смерти маркизы и удаления от двора нескольких её покровительниц и покровителей влияние женщины при дворе ослабло. Несколько лет спустя сестра Хуана оказалась втянута в скользкий литературно-теологический конфликт, который стал приговором её судьбе и труду.

В 1690 г. сестра Хуана написала эссе-опровержение на проповедь, которую сорок лет назад дал выдающийся монах-иезуит, которого очень любила вся Испания и Мексика, а в особенности архиепископ Франсиско Агуар-и-Сейхас. Эссе привлекло внимание епископа города Пуэбла Фернандеса де Санта-Крус. Он без ведома женщины на свои средства опубликовал эссе и отправил ей экземпляр, приложив письмо с критикой и подписавшись именем «сестра Филотея». По-видимому, епископ считал немыслимым, что женщина пишет о вопросах богословия, и пытался вынудить её впредь ограничиться лишь религиозными чтениями: «Жаль, что ум столь великий принужден снисходить до скромного земного знания и не желает углубиться в то, что свершается на небесах. Однако, раз снисходит он до земли, пусть не опустится он ниже и не мыслит о том, что творится в преисподней»[26]. Сестра Хуана, скорее всего, знала настоящего автора письма, тем не менее адресовала ответ «сестре Филотее» и продолжала думать, что пишет монахине. «Ответ сестре Филотее» — прекрасный образец защиты права женщины на познание. В пример сестра Хуана привела собственную жизнь, доказывая, что её любовь к учению невозможно было подавить или сдержать, и привела длинный список учёных женщин из Библии, которые её вдохновили. «Ответ» заканчивается сильным аргументом в пользу того, чтобы старшие женщины обучали младших, и в поддержку права женщин на умственное развитие. Об ответе епископа ничего не известно, а эссе сестры Хуаны было опубликовано только после её смерти.

---

[25] Нина М. Скотт, "'If you are not pleased to favor me, put me out of your mind…': Gender and Authority In Sor Juana Ines de La Cruz", Women's Studies International Forum, II, № 5 (1988 г.), 429—37; цитата на стр. 435—36.

Подлинность этого письма сестры Хуаны к духовнику, написанного десятью годами ранее «Ответа сестре Филотее», признана большинством учёных, изучающих её жизнь, включая Октавио Паса. Данный фрагмент предвосхищает множество аргументов сестры Хуаны, которые она приведёт десятилетием позднее в «Ответе».

[26] Цитата по Педен, A Woman of Genius, стр. 3.

Условия этой переписки неясны и вызывают недоумение историкесс. Может быть, епископ просто воспользовался случаем ещё раз осудить сестру Хуану? Октавио Пас предполагает, что инцидент был следствием соперничества между архиепископом и епископом, в котором сестра Хуана оказалась лишь пешкой. Это вполне вероятно, однако сестра Хуана, очевидно, вмешалась в противостояние двух церковников и давно вынашивала идеи, которые высказала в «Ответе», что доказывают её ранние письма. Может быть, она воспользовалась возможностью представить их более публично[27]. «Ответ» разошёлся в частных кругах, и давление на женщину усилилось. Духовник Хуаны отец Нуньес отказался принять её исповедь и обвинил её в гордыне. Вскоре после этого архиепископ приказал женщине продать все книги, чтобы собрать деньги для бедных. Сестра Хуана, униженная, одинокая и оставшаяся без защиты, подчинилась и к 1693 г. отдала все свои книги, оставив себе лишь три религиозных текста. Затем она публично смиренно покаялась, попросила прощения у сестёр своего ордена, а в 1694 г. кровью подписала обеты и повторно стала монахиней, отказавшись от всех иных стремлений. Во время эпидемии чумы она, возможно, сама желая смерти, ухаживала за больными сёстрами и умерла в 1695 г[28].

Последний пример подавления и вынужденного забвения выдающегося таланта относится к позднему времени, когда учёные женщины уже не были такой редкостью. История того, как одарённые женщины были лишены образовательных возможностей, не укладывается в принятую хронологию развития образования. Скорее она иллюстрирует принцип, согласно которому независимо от прогресса в женском образовании самые выдающиеся женщины сталкиваются с давлением и непреодолимыми преградами на пути к достижениям, которые открывают для них их старания и таланты.

Мать поддерживала стремление Элизабет Элстоб (1683—1756 гг.) к учению, однако после её смерти, когда Элизабет было восемь лет, её опекун, противник учёных женщин, отказал ей в образовании, которого она так желала. Он не позволил ей изучать даже французский язык — по его мнению,

---

[27] См. Пас, Sor Juana, стр. 400—463.

[28] Джерард Флинн, “Sor Juana Ines de la Cruz: Mexico's Tenth Muse”, у Дж. Р. Бринка, Female Scholars: A Tradition of Learned Women Before 1800 (Монреаль, изд. Eden Press, Women's Publications, 1980 г.), стр. 119—36.

одного языка женщине было вполне достаточно. Однако Элизабет всё равно научилась читать по-французски[29].

Она получила образование, изучая книги брата Уильяма, выпускника Оксфорда, который поощрял её интеллектуальное развитие. С ним она прожила тринадцать лет: сначала в Оксфорде, где он преподавал, а затем в Лондоне, где он был священником двух приходов. Именно благодаря ему Элизабет смогла серьёзно заниматься наукой. Она свободно владела восемью языками, в том числе готским, франкским и древнегерманским, и была признана одной из ведущих исследовательниц англосаксов своего времени. Вместе с братом она работала над его переводом «Истории» Орозия с англосаксонского текста короля Альфреда Великого. В 1708 г. Элизабет опубликовала перевод «Рассуждения о славе» французской писательницы Мадлен де Скюдери, а в 1709 г. — перевод «Англосаксонской проповеди на рождество святого Григория» Эльфрика Грамматика[30]. Как обычно, Элстоб чувствовала себя обязанной извиниться за своё начинание в предисловии:

> Знаю, будут говорить — для чего женщине наука? … В чём грех женщин, стремящихся к науке? Отчего не почитают их за то, что обретают они самые благородные достоинства? Разве могут они навредить этим себе? Или причинить горе другим? Однако обычно два убеждения противопоставляются учению женщин. Что из-за учения становятся они дерзкими, и что забывают о домашних обязанностях. Если так случается, то это грех… Не так часто наблюдаю я, в возражение, что наука отнимает женщину от домашних дел… [*далее она осуждает тот факт, что не только мужчины, но и некоторые женщины выступают против женского образования*]. Представим, пусть женщина занимается наукой, но неужели нет другой науки, что способна занять её время? Что за англосаксы? К чему ей это варварство, эти древности? Столь бесполезные и в высшей мере неуместные?[31]

Элизабет Элстоб задаёт вопросы, на которые нет ответов, и признаёт, насколько смела её затея. В отличие от других учёных женщин, которые просто демонстрировали приобретённые знания или же занимались творчеством, она заявила о праве женщины на академическое образование и

---

[29] История приведена из Лесли Стивен, “Elstob, Elizabeth”, Dictionary of National Biography, Лесли Стивен (ред.), в 63 томах (Лондон, изд. Smith, Elder, 1889—1900 г.), том 17 (1889 г.), стр. 334—35; и из биографических заметок у Ады Уоллас, Before the Bluestockings (Лондон, изд. Allen & Unwin, 1929 г.), стр. 134—35.

Информация об Элстоб приведена по следующим источникам: Джордж Баллард, Memoirs of Several Ladies of Great Britain (Оксфорд, изд. W. Jackson, 1752 г.); Рут Перри, “Introduction”, у Р. Перри (ред.), Джордж Баллард, Memoirs of Several Ladies of Great Britain who have been Celebrated for Their Writings or Skill In the Learned languages, Arts and Sciences (Детройт, изд. Wayne State University Press, 1985 г.), стр. 12—48; Майра Рейнольдс, The Learned Lady In England, 1650—1760 (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1920 г.), стр. 173--85; и “Elizabeth Elstob, the Saxon Nymph”, у Дж. Р. Бринка (ред.), Female Scholars, стр. 137—60.

[30] Элизабет Элстоб, An Anglo-Saxon Homily, on the birth-day of St. Gregory: Anciently used In the English Saxon Church Giving an Account of the Conversion of the English from Paganism to Christianity, перевод на английский язык с примечаниями и проч. (Лондон, изд. W. Bowyer, 1709 г.). Также Перри, “Introduction”, стр. 22.

[31] Элстоб, Homily, «Предисловие», цитата по Рейнольдс, The Learned Lady In England, стр. 175.

науку. Разумеется, ей пришлось отвечать на обвинения в том, что работу написала не она, а её брат, однако это он охотно опровергал сам, показывая, что именно она помогала ему с его работой, а не наоборот.

Затем под всеобщее одобрение она взялась за составление первой англосаксонской грамматики, «Начала грамматики», на современном английском языке; Элизабет хотела, чтобы работу могли прочесть людини, в основном женщины, которые не знали латыни. В 1715 г. работа была опубликована по подписке и стала стандартом в данной теме. Среди 250 подписавшихся были самые выдающиеся учёные, изучавшие англосаксов и оказывающие Элизабет покровительство; половину подписавшихся составляли женщины[32]. Незадолго до публикации работы умер брат Элизабет — женщина осталась без поддержки и не смогла продолжать заниматься наукой. Она надеялась выпустить несколько томов саксонских проповедей, но работа встала из-за недостатка средств и научной поддержки. Лишившись возможности обеспечивать себя посредством выбранной профессии, Элизабет Элстоб на двадцать лет покинула круг своих подруг и друзей. Сара Шапон, жена пастора, любительница науки и подруга нескольких писательниц и писателей, нашла Элизабет в крайней нужде — она жила в Вустершире и зарабатывала на жизнь, преподавая в маленькой дневной школе. Миссис Шапон познакомила её с неким Джорджем Баллардом, портным и коллекционером-любителем «древних книг», который хотел выучить англосаксонский язык и который впоследствии по предложению Элстоб написал книгу об «Учёных женщинах». Дружба с Баллардом вновь пробудила интеллектуальные стремления Элизабет, и они несколько лет вместе успешно трудились над его проектом[33].

Миссис Шапон решила помочь Элстоб найти более подходящую работу и от её имени написала письма местным мелкопоместным дворянкам — благодаря этому Элстоб предложили место учительницы в благотворительной школе. Письмо, в котором она приняла предложение, посчитали настолько примечательным, что показали его королеве Каролине; королева была так им тронута, что назначила Элстоб содержание в сто фунтов в год, однако эти деньги так и не выплатили. И вновь с помощью подруг Элстоб привлекла внимание герцогини Портлендской. Герцогиня после некоторых сомнений решила предложить Элизабет место гувернантки для своих детинь с жалованием тридцать фунтов в год. Сомневалась она из-за опасений мужа, что, раз Элстоб не говорит по-французски, она недостаточно образована для гувернантки. Однако герцогиня поборола его возражения и назначила новую гувернантку на должность такими словами: «…она просит миссис Элстоб и надеется… что та воспитает её детинь в духе Церкви и добродетели, научит их

---

[32] Элизабет Элстоб, The Rudiments of Grammar for the English-Saxon Tongue, first given In English, with an Apology for the Study of Northern Antiquities (Лондон, изд. W. Bowyer and C. King, 1715 г.).

[33] Дальнейшее обсуждение работы Балларда см. в Главе одиннадцатой далее.

хорошо говорить и читать на английском языке и понимать его, будет развивать их ум, насколько они к этому способны, и станет их компаньонкой»[34]. Спустя двадцать лет беспросветной бедности и невозможности заниматься наукой Элизабет Элстоб, женщина сорока четырёх лет, по образованию и фактическим достижениям одна из ведущих учёных в области англосаксонских языков и литературы, приняла это предложение с благодарностью. Оставшиеся семнадцать лет жизни она провела, трудясь обычной гувернанткой в знатной семье.

По тому, насколько редко мы встречаем в истории учёных женщин, и по тому, насколько тяжела была их жизнь, можно сделать вывод о том, чего женщинам стоила недоступность образования. Для этого также можно взглянуть на распространение грамотности среди женщин и среди мужчин. Оценить степень грамотности и неграмотности методологически затруднительно, однако все доступные свидетельства из всех частей мира рисуют ту же закономерность: за некоторым исключением для определённых элит женщины повсюду становились грамотными позднее и реже, чем мужчины.

Первый исторический пример широкого распространения грамотности мы находим в птолемеевской Александрии — там 60 % мужчин и 40 % женщин среднего класса умели писать по-гречески; тех, кто умели писать только на древнеегипетском языке, было ещё больше. В Греции четвёртого века показатели грамотности были примерно такими же. В регионах Индии в четвёртом и пятом веках н. э. и вплоть до Средневековья половина мужчин и пять шестых всех женщин были неграмотными[35].

В Средние века слово *litteratus* («грамотный») обозначало человека, который знает литературу (латинскую); оно стало прибавляться к слову *clericus*, «священник». В противоположность ему слово *illitteratus* («неграмотный») стало использоваться вместе со словом *laicus*, «мирянин»[36]. Ранее мы увидели, как разделение в зависимости от знания латыни повлекло

---

[34] По цитате у Рейнольдс, The Learned Lady In England, стр. 184.

[35] Хелен Салливан, “Literacy and Illiteracy”, у Эдвина Р. Селигмана (ред.), Encyclopedia of the Social Sciences (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1935 г.), том IX, стр. 511—23; упоминание на стр. 513.

По истории вопроса грамотности: Хильда Х. Голден, “Literacy”, у Дэвида Л. Силлса (ред.), International Encyclopedia of the Social Sciences (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1968 г.), том IX, стр. 412—17; Джек Гуди (ред.), Literacy. In Traditional Societies (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1968 г.); Харви Дж. Графф (ред.), Literacy and Social Development In the West (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1982 г.); Карл М. Чиполла, Literacy and Development In the West (Хармондсворт, изд. Penguin Books, 1969 г.); М. Т. Клэнчи, From Memory to Written Record: England, 1066—1307 (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1979 г.); Лоуренс Стоун, “Literacy and Education In England, 1640—1900”, Past & Present, XLII (февраль 1969 г.), 69—139; Д. П. Ресник и Л. В. Ресник, “The Nature of Literacy: An Historical Exploration”, Harvard Educational Review, XLVII, № 3 (авг. 1977 г.), 370—85; Карл Ф. Кестле, “The History of Literacy and the History of Readers”, у Эдмунда У. Гордона, Review of Research In Education, XII (Вашингтон, округ Колумбия, изд. American Educational Research Association, 1985 г.).

[36] Клэнчи, Written Record, стр. 175—91; Герберт Грундманн, “Litteratus-illitteratus: Der Wandel einer Bildungsnorm Vom Altertum zum Mittelalter”, Archiv für Kulturgeschichte, том 40, № 1, стр. 1—65.

за собой разделение полов и со временем привело к ещё большему ограничению образовательных возможностей для женщин. Рост грамотности в народе был связан с расцветом купеческого сословия; грамотность была широко распространена среди флорентийских купцов одиннадцатого века и купцов Ганзейского союза в тринадцатом веке. К 1400 г. английские и немецкие ремесленники были грамотными[37]. Точных цифр нет, однако можно предположить, что жёны купцов и ремесленников также обучались начальной грамоте, чтобы помогать мужьям в торговых и ремесленных делах, однако при этом большинство женщин оставались неграмотными.

В 1440 г. Иоганн Гутенберг изобрёл книгопечатный станок. Изобретение оказалось самым важным технологическим достижением, сделавшим возможным широкое распространение грамотности, однако произошло это не сразу. Основной прогресс в распространении грамотности в Европе начался с протестантской Реформацией. Это самый ранний период, с которого историкессы могут вести подробные исследования грамотности на основании подписей на документах. Все они демонстрируют ту же закономерность: доля грамотности среди мужчин везде выше, чем среди женщин, однако она меняется в зависимости от класса и региона и зависит от профессии и рода занятий[38]. Так, исследование судебных протоколов епархии Нориджа в Англии за 1530—1730 гг. демонстрирует, что доля неграмотных среди мужчин составляла от 0 % (священники) до 85 % (рабочие), в то время как доля неграмотных среди женщин в целом составляла 89 %[39]. По данным исследования неграмотности в Шотландии в 1630—1760 гг. доля неграмотных среди мужчин составляла 28 %, а среди женщин — 80 %. Здесь, как и везде, доля неграмотных связана с доступностью школьного образования и находится в прямой зависимости от класса, но в том числе от возраста и места проживания. Так, взрослые женщины и горожанки чаще были грамотны, а молодые и селянки — неграмотны[40].

Методологическая сложность в оценке исследований грамотности, основанных на способности поставить подпись, состоит в свойственном ей перекосе в сторону людинь среднего и высшего класса. Читать учили в первую очередь (в возрасте 2—6 лет), обычно дома, а писать — позднее (начиная с

---

[37] Салливан у Селигмана, Encyclopedia of the Social Sciences, том IX, стр. 515.

[38] Неграмотность в преимущественно сельских обществах, разумеется, значила меньше, чем неграмотность в урбанистическом или, позднее, индустриальном обществе. Вплоть до восемнадцатого века литературная традиция шла параллельно с сильной устной традицией, и обычная человека могла жить полной и насыщенной жизнью, даже не умея читать и писать. Однако даже тогда грамотность была предпосылкой для получения формального высшего образования. Именно поэтому повальная неграмотность среди женщин — явный показатель дискриминации женщин в образовании. Дэвид Кресси, “The Environment for Literacy: Accomplishment and Context In 17th-Century England and New England”, у Д. П.Ресника, Literacy In Historical Perspective (Вашингтон, округ Колумбия, Library of Congress, 1983 г.), стр. 23—42.

[39] Дэвид Кресси, “Levels of Illiteracy In England, 1530—1730”, The Historical Journal, 20, № 1 (1977 г.), 1—24.

[40] Рэб Хьюстон, “Illiteracy In Scotland, 1630—1760”, Past & Present, № 96 (август 1982 г.), 81—102; упоминание на стр. 93. У него же: “Literacy and Society In the West, 1500—1850”, Social History, VIII, № 3 (октябрь 1983 г.), 269—89.

6 лет), как правило, в школе. Даже там, где были школы, бедные семьи не могли позволить себе отправить туда детинь, потому что дома и, позднее, на фабриках нужны были рабочие руки. Можно сделать вывод, что людини, способные написать своё имя, были обеспеченнее тех, кто не попали в исследование материалов подписей. Некоторые исследования попробовали обойти эту сложность. Исследование духовных автобиографий Англии семнадцатого века показало, что в низших классах гораздо больше людинь умели читать, чем писать. Исследование также открыло несколько любопытных фактов о том, как полуграмотные женщины могли способствовать и способствовали распространению грамотности. Исследование торгового городка в Стаффордшире в 1693—98 гг. обнаружило, что в городке был один школьный учитель и пять учительниц, и кроме этого два раза в год на полтора месяца к ним приезжал учитель чистописания. Четыре учительницы были жёнами подёнщиков и ремесленников. Один из авторов автобиографии рассказывал о своей матери, жене ткача, которая умела читать, а писать не умела; она учила своих детинь по Библии и другим книгам и помогала детиням из бедных семей научиться грамоте: покупала им книги, отдавала их в школу и платила учителю[41].

Согласно исследованию, основанному на историях ривайвелисток и ривайвелистов шотландского протестантизма, большинство из изученных тридцати шести женщин были служанками (32 из 36). И женщины, и мужчины в изучаемой группе могли читать, однако писать умели лишь две трети мужчин и одна десятая женщин. Две женщины научились читать самостоятельно, следя за чтением глав Библии в церкви. Одна служанка научилась читать в восемнадцать лет — она попросила указать в договоре найма в услужение, что каждый день ей будут давать урок чтения[42].

С точки зрения гендерного анализа важнее всего то, есть ли устойчивая разница в степени грамотности между женщинами и мужчинами. Анализ книг регистрации брака во Франции в восемнадцатом веке показал, что между 1690 и 1790 г. доля грамотных среди мужчин возросла с 29 до 47 %. В тот же период доля грамотных среди женщин выросла с 14 до 27 % (значения округлены)[43].

В девятнадцатом веке в народном образовании произошёл значительный прогресс, а с ним возросла и грамотность. Записи о регистрации браков,

---

[41] По цитате у Маргарет Спаффорд, “First Steps In Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest 17th-century Spiritual Autobiographers”, Journal of Social History, IV, № 3 (октябрь 1979 г.), стр. 407—54. Это исследование иллюстрирует методологическую сложность в оценке неграмотности — из-за обилия источников историкессы оценивают грамотность по умению писать, недооценивая умение людинь читать. Один автор пишет, что в начале девятнадцатого века, как говорят свидетельства, хоть как-то читать умели в полтора раза больше людинь, чем писать. Кроме того, умение писать могло быть связано с умением читать бегло. См. Р. С. Шофилд, “Dimensions of Illiteracy, 1750—1850”, Explorations In Economic History, X, № 4, 2-я серия (лето 1973 г.), 437—54; упоминание на стр. 40.

[42] Т. К. Смаут, “Born Again at Cambuslang: New Evidence on Popular Religion and Literacy In 18th-Century Scotland”, Past & Present: A Journal of Historical Studies, № 97 (ноябрь 1982 г.), 114—27; упоминание на стр. 127.

[43] Салливан у Селигмана, Encyclopedia of the Social Sciences, том IX, стр. 517.

которые с 1754 г. вела англиканская церковь, позволили узнать, умели людини писать или нет, практически о 90 % населения, которое когда-либо сочеталось браком. Вот что показали данные:

Доля неграмотных в Англии
(по данным из 274 приходов)

1750	Мужчины — 36 %	Женщины — 64 %
1850	Мужчины — 35 %	Женщины — 50 %

Доля неграмотных
(по данным всех приходов)

1850	Мужчины — 30 %		Женщины — 45 %
1911	Мужчины — 1 %	1913	Женщины — 1 %[44]

Важно отметить: хотя грамотных женщин в девятнадцатом веке стало гораздо больше, женщины сравнялись с мужчинами в показателях грамотности лишь к 1911—13 гг.

Любопытно взглянуть на ситуацию в слаборазвитой стране, которая в двадцатом веке организовала беспрецедентную кампанию по ликвидации безграмотности. В царской России в 1897 г. доля неграмотных составляла 22 %. После Октябрьской революции кампания по борьбе с безграмотностью считалась важнейшей для страны. Вот её результаты:

Доля неграмотных в Советской России[45]

1926	Мужчины 24—25 лет	4,3 %
	Женщины 19 лет	11,8 %

Всемирное исследование Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) показало, что, за некоторыми очень редкими исключениями, неграмотность среди женщин превышает неграмотность среди мужчин во всех странах мира. Исключение в основном составляют страны, заявляющие об очень высоком уровне грамотности, но даже в этих странах равны по показателю грамотности только молодые женщины и мужчины, а доля грамотных среди населения старше 35 лет различается и прямо зависит от пола[46].

---

[44] Шофилд, “Dimensions of Illiteracy, 1750—1850”, 437—54, справка на стр. 445—47.

[45] Цифры приведены по Салливану у Селигмана, Encyclopedia of the Social Sciences, том IX, стр. 521. Данные основаны на показателях небольшой группы молодого населения и потому демонстрируют более высокую долю грамотности, чем в среднем по населению.

Цифры ЮНЕСКО за 1979 г. говорят, что общая доля неграмотных составляла 0,2 % и была одинаковой как для женщин, так и для мужчин. Статистический ежегодник ЮНЕСКО, 1986 г. (отпечатан в Бельгии, 1986 г.), стр. 1—27.

[46] Там же, таблица 1.2, “Illiteracy population 15 years of age and over and percentage of Illiteracy, by age group and by sex”, стр. с 1—15 по 1—29.

Далее мы рассмотрим распространение грамотности в США[47]. Самое известное исследование грамотности в колониальную эпоху принадлежит Кеннету Локриджу и основывается на изучении трёх тысяч подписей на завещаниях. Учёный отметил, что за сто тридцать лет доля грамотных среди мужчин резко возросла, в то время как среди женщин рост был гораздо медленнее. В 1660 г. 60 % мужчин, оставивших завещания, поставили под ними подпись; к 1790 г. подписывались практически 90 % мужчин. Среди женщин проценты гораздо ниже: 31 % в 1660 г. и 46 % в 1790 г. Возможно, Локридж недооценил способность женщин подписываться в силу ряда методологических причин[48]. В недавнем исследовании 907 женщин из Коннектикута, поставивших подписи на договорах в качестве сторон или свидетельниц, Линда Ауверс разделила их по возрастным группам и обнаружила, что поставить подпись умели 21 % женщин, родившихся в 1660-х, и 94 % женщин, родившихся в 1740-х[49]. Тем не менее, среди женщин было гораздо меньше способных поставить подпись (то есть грамотных), чем среди мужчин[50].

В колониальной Новой Англии детинь обоих полов учили началам чтения и письма матери или соседки, которые устраивали у себя домашние школы и брали за обучение небольшую плату. Колонии получили сильный

---

[47] Для исторической информации по развитию образования и грамотности в США были использованы следующие источники: Томас Вуди, History of Women's Education у Бернарда Бейлина, Education In the Forming of American Society (Чапел-Хилл, изд. University of North Carolina Press, 1970 г.; перепеч. изд. 1960 г.); Лоренс А. Кремин, American Education: The National Experience, 1738—1876 (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1980 г.); Барбара Кросс, The Educated Woman In America (Нью-Йорк, изд. Teachers College Press, 1965 г.); Виллистин Гудселл, The Education of Women: Its Social Background and Its Problems (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1923 г.); Мейбл Ньюкамер, A Century of Higher Education for American Women (Вашингтон, округ Колумбия, изд. Zenger Pub., 1976 г., перепеч. изд. 1959 г.); Нэнси Хоффман, Women's True Profession (Нью-Йорк, изд. Feminist Press, 1981 г.); Энн Луис Кун, The Mother's Role In Childhood Education: New England Concepts, 1830—1860 (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1947 г.); Барбара Миллер Соломон, In the Company of Educated Women: A History of Women and Higher Education In America (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1985 г.); Конгресс США, Специальный подкомитет Палаты представителей по вопросам образования, Слушания по вопросу дискриминации женщин (Вашингтон, округ Колумбия, изд. U. S. Government Printing Office, 1970 г.), 2 тома.; Карл Ф. Кестле, Pillars of the Republic: Common Schools and American Society, 1780—1860 (Нью-Йорк, изд. Hill & Wang, 1983 г.); Л. Солтоу и Э. Стивенсен, The Rise of Literacy and the Common School In the United States: A Socioeconomic Analysis to 1870 (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1981 г.).

[48] Кеннет А. Локридж, Literacy In Colonial New England: An Enquiry Into the Social Context of Literacy In the Early Modern West (Нью-Йорк, изд. W. W. Norton, 1974 г.), стр. 128, примечание 4, стр. 13, 38—42.

Выборка Локриджа по женщинам была довольно мала и составляла менее 15 % общей выборки. Многие исследовательницы отмечают, что в те времена людини не были обязаны ставить подпись, а могли поставить крестик; кроме того, у них могли бы психологические или иные причины не ставить подпись. Пожилые женщины, составляющие завещания, даже если умели писать, возможно, физически не могли поставить подпись. И, как мы обсудили ранее, даже если человека ставила вместо подписи крестик, она могла уметь читать.

[49] Эти цифры, несомненно, отражают самоотбор группы подписанток договоров, которые, скорее всего, происходили из обеспеченной группы населения, и исключают из исследования бедных женщин и служанок. Можно предположить, что данные исследования Ауверс дают более высокие значения, чем данные исследований, которые включали все слои населения.

[50] Линда Ауверс, “Reading the Marks of the Past: Exploring Female Literacy In Colonial Windsor, Connecticut”, Historical Methods, XIII (1980 г.), 204—14; цифры со стр. 204—5.

религиозный и экономический толчок к активному развитию образования — примером служит закон колонии Массачусетского залива 1642 г., который дал право городскому управлению проверять, чтобы все детини умели «читать и понимать основы религии и важнейшие законы нашей страны». Если ребёнку не учили должным образом, её могли забрать из семьи и отдать в обучение другим. Закон также уточнял, что мальчиков следует учить читать и писать, а девочек — только читать. Только в 1771 г государство приказало, чтобы все детини, проходящие обучение согласно Закону о бедных, учились: «мальчики: читать, писать, считать; девочки: читать, писать»[51].

Считалось, что искусству письма обучать трудно, поэтому ему учили мужчины. Обучение письму считалось подготовкой к будущей работе, поэтому в течение более чем сотни лет письму учили в основном только мальчиков в городских школах, где преподавали учителя-мужчины. С 1690 г. некоторые девочки могли добиться права ходить в такие школы, однако в целом школы не принимали большинство девочек до середины восемнадцатого века; в 1760 г. город Дедем, провинция Массачусетс, первым открыл для девочек регулярные летние курсы. В 1766 г. в Медфорде, провинция Массачусетс, девочек допускали в школы только вечером, когда уходили мальчики. В Нью-Лондоне, колония Коннектикут, девочек допускали в школы только летом и только с 5 до 7 утра. Чем больше открывалось летних курсов для девочек, тем больше нанимали учительниц для обучения чтению, письму и счёту[52].

По давней европейской традиции небольшая доля мальчиков из семей высшего класса готовилась к поступлению в колледжи в латинских школах и академиях. После Войны за независимость в США образовательные возможности как для мальчиков, так и для девочек стали шире, однако цели, которые преследовались в ходе обучения, расходились даже больше, чем прежде. Мальчиков учили, чтобы они приносили пользу обществу и вели за собой политику как граждане республики; девочек учили, чтобы они приносили пользу обществу как жёны и матери. Хотя рост важности роли «матерей Республики» и подтолкнул распространение женского образования, содержание и качество этого образования всегда было хуже того, что предлагалось мужчинам[53].

Между 1790 и 1840 годами на Северо-Востоке США, в поселениях моравских братьев в Пенсильвании, в Джорджии и на фронтирах Теннесси и

---

[51] Э. Дженнифер Монаган, “Literacy Instruction and Gender In Colonial New England”, American Quarterly, 40, № 1 (март 1988 г.), 18—41; цитаты на стр. 26, 27.

[52] Информация о Дедеме — у Нэнси Котт, The Bonds of Womanhood: “Woman's Sphere” In New England, 1780—1835 (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1977 г.), стр. 103, примечание 5. Информация о других городах — у Кестле, Pillars of the Republic, стр. 28.

[53] Линда Кербер, Women of the Republic: Intellect and Ideology In Revolutionary America (Чапел-Хилл, изд. University of North Carolina Press, 1980 г.), гл. 7; Мэри Бет Нортон, Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800 (Бостон, изд. Little, Brown, 1980 г.), гл. 9.

Огайо стали открываться женские академии. Также важно, что мужские академии стали принимать учениц как на неполное, так и на полное обучение. Большинство женских академий предлагали программу обучения, нацеленную на развитие «достоинств», и внушали девочкам строгие гендерные роли. Женские академии готовили девочек более интеллигентно, успешно и изящно выполнять «женские дела», но также пробуждали во многих выпускницах стремление к образованию[54].

Решающий отрыв от традиции произошёл в 1818 г., когда Эмма Уиллард разработала план по улучшению женского образования и представила его членам Легислатуры штата Нью-Йорк. Её смелая инициатива и последующее основание Женской семинарии в городе Трой дало начало женскому движению за равный доступ к образованию, которое просуществовало целый век[55].

Эмма Уиллард, Мэри Лайон, Катарина Бичер и ещё несколько женщин первыми открыли учебные заведения высшего образования для женщин, где программа обучения была такой же, как для мужчин, однако они не стремились изменить гендерные рамки «женской» и «мужской» сфер жизни. Они лишь хотели развить «женскую сферу» и расширить образовательные и экономические возможности женщины, подготавливая множество учительниц для работы в массе новых школ страны. Здесь они замечательным образом преуспели — об этом свидетельствуют тысячи школ, которые открыли и в которых трудились их ученицы в 1840—70-х годах. В стране образовалось множество выпускниц школ с хорошим образованием, и неожиданно для всех женщины стали требовать права учиться в колледжах и университетах. И неважно, что основательницы школ к этому не стремились. Важна закономерность — женское образование в женских сообществах формирует движущую силу для последующих общественных перемен[56].

Разрыв в грамотности между женщинами и мужчинами сокращался по-разному в зависимости от региона, класса и расы. К 1840 г. государственные начальные школы выделяли для обучения девочек и мальчиков равные часы,

---

[54] Кит Мелдер, “Mask of Oppression: The Female Seminary Movement In the United States”, New York History, LV (июль 1974 г.), 261—79.

[55] Альма Лутц, Эмма Уиллард, Pioneer Educator of American Women (Бостон, изд. Beacon Press, 1964 г.). См. также Энн Фриор Скотт, “What, Then Is the American: This New Woman?” и “The Ever-Widening Circle: The Diffusion of Feminist Values from the Troy Female Seminary, 1822—72”, в её работе Making the Invisible Woman Visible (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1984 г.), стр. 37—88; миссис А. У. Фэйрбенкс (ред.), Mrs. Emma Willard and Her Pupils, or Fifty Years of Troy Female Seminary, 1822—1872 (Нью-Йорк, 1898 г.).

[56] Мэй Хейверсон, Catharine Beecher: Pioneer Educator (Филадельфия, изд. Science Press, 1932 г.); Кэтрин Киш Склар, Catharine Beecher: A Study In American Domesticity (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1973 г.); Мэри Лайон, The Power of Christian Benevolence Illustrated In the Life and Labors of Mary Lyon (Нью-Йорк, изд. American Tract Society, 1858 г.). См. также Элеанор Флекснер, Century of Struggle: The Woman's Rights Movement In the United States (Кембридж, изд. Belknap Press, 1975 г., пересм. изд. 1959 г.).

и почти все белые женщины Северо-Востока США умели читать и писать[57]. Белые южанки достигли такого же уровня грамотности только к концу девятнадцатого века. Жительницы сельской местности, иммигрантки и афроамериканки оставались неграмотными дольше, чем уроженки Америки, белые женщины и представительницы среднего класса[58]. Однако независимо от группы населения и региона разрыв в грамотности между женщинами и мужчинами одной группы не исчез, пока не была достигнуто практически всеобщее распространение грамотности.

То же наблюдение можно сделать, изучая образовательные достижения в среде разных групп и классов населения. Например, к 1837 г. женщины не могли поступить ни в один колледж или университет. К 1870 г. они составляли 21 % всех поступающих. К 1880 г. женщины составляли 32 % всех учащихся колледжей и университетов, а к 1910 г. — практически 40 %. Рост числа женщин, закончивших колледжи, конечно, впечатляет, однако гораздо более важно, что только к 1920 г. женщины составляли 47 % учащихся колледжей и получили такой же доступ к обучению в них, что и мужчины. Однако к концу 1930-х, хоть выпускниц колледжей стало больше, количество женщин, получивших образование профессионального уровня, резко упало. Низшая точка была достигнута в 1960 г. — тогда женщины составляли 35 % учащихся бакалавриата или первого уровня профессиональной образовательной программы, и лишь 10 % учащихся аспирантуры[59].

Только с 1920-х женщины отвоевали право на равные образовательные возможности на всех уровнях образовательной системы, вплоть до высших школ, однако пережитки исторической дискриминации женщин в образовании продолжают проявляться в виде менее впечатляющих результатов женщин в колледжских и университетских тестах и в присуждении стипендий. Важнее всего то, что вне зависимости от особенностей конкретных групп (национальности, возраста, региона, вероисповедания) неизменным остаётся то, что женщины имеют худший доступ к образовательным возможностям, чем мужчины этой же группы. Единственным исключением стали афроамериканки в 1890—1970 гг. — в этот период они по уровню образования превзошли своих мужчин. Это произошло в силу отголосков расовой дискриминации: мужчины не стремились получать высшее образование,

---

[57] Мэри Бет Нортон опирается на биографии у Эдварда Джеймса, Джанет Джеймс и Пола Бойера (ред.), Notable American Women, 1670—1950: A Biographical Dictionary (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1971 г.), для оценки влияния реформы образования на женщин. Процент американок, получивших среднее специальное образование, примерно до 1775 г. был устойчив и составлял 22 %, затем резко пошёл вверх и достиг 63 % среди женщин, рождённых в 1780—90 гг., а для рождённых в 1800—1809 гг. выровнялся на 74 %. Среднее специальное образование в данном случае означает образование по программе академии, полученное либо в учебном заведении, либо дома. Разумеется, группа, на основе которой сделан вывод, представляет собой исключение, поскольку включает женщин выдающихся достижений, однако чётко наблюдается рост образовательных возможностей. См. Нортон, Liberty's Daughters, стр. 287—89.

[58] Л. Солтоу и Стивенс, The Rise of Literacy…, стр. 156, 189.

[59] Патриция Альбьерг Грэм, “Expansion and Exclusion: A History of Women In American Higher Education”, SIGNS; Journal of Women In Culture and Society, III, № 4 (лето 1978 г.), 759—72; цитаты на стр. 764—66.

потому что даже с ним им предлагали лишь неквалифицированную работу. С другой стороны, образованная чёрная женщина могла избежать домашнего и неквалифицированного труда — поэтому семьи стремились дать образование не сыновьям, а дочерям. В этом отношении афроамериканские семьи стали исключением на фоне практически повсеместной американской традиции отказывать дочерям в образовании, чтобы выучить сыновей.

Так, хотя чёрное население отвоевало равный доступ к образованию с белыми гораздо позднее, перепись 1960 г. показывает, что среди чёрных врачинь было 10 % женщин, а среди белых — лишь 6 %; среди чёрных юристок — 9 % женщин, среди белых — только 3 %. Похожие закономерности наблюдаются и в данных по школьным учительницам и учителям. Иронично, что одним из немногих сохранившихся достижений движения за гражданские права двадцатого века стало то, что превосходство чёрных мужчин над чёрными женщинами в сфере образования пошло по такому же сексистскому шаблону, что и превосходство белых мужчин над белыми женщинами[60].

Борьба женщин за равный доступ к образованию в Америке шла точно так же, как в Европе: им приходилось отвоёвывать каждый уровень образовательной системы один за другим. Этому упорно и решительно препятствовали как отдельные мужчины, так и системы, которыми они управляли. На каждом уровне образования женщины сначала боролись за право учиться, затем — за право учить, и, наконец, за право влиять на программу обучения. Последнего в значительной степени нам ещё предстоит добиться.

Почему не было великих мыслительниц? Почему женщины не создали великих систему учений? Где женщины-ньютоны, канты, эйнштейны? Вирджиния Вулф привела прекрасную метафору — если бы у Шекспира была сестра, столь же одарённая, она не смогла бы достичь таких же высот в силу гендерных определений, и история подтверждает это множеством примеров. Такие женщины — женщины выдающихся талантов, великих дарований, гениальные женщины, желающие и способные достигать, творить и определять, — существовали. Изотту Ногарола обвинили в инцесте с братом, объясняя этим её литературные достижения; сестру Хуану де ла Крус архиепископ вынудил в знак смирения продать бесценную коллекцию книг; Элизабет Элстоб служила гувернанткой детинь герцогини Портлендской. А никому не известную девушку шестнадцати лет по имени Люсинда Фут в 1792 г. не приняли в Йельский университет — она соответствовала всем

[60] См. Э. Уилбур Бок, “'Farmer's Daughter Effect': The Case of the Negro Female Professionals”, Phylon, XXX (весна 1969 г.), 17—26. Бок впервые отметил этот феномен и назвал его «половой брешью в расовой дискриминации». См. Г. Лернер, “Black Women In the United States”, у Лернер, The Majority Finds Its Past: Placing Women In History (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1979 г.), гл. 5.

требованиям, «за исключением пола». Возможно, Люсинда Фут была просто способной; возможно, гениальной. Мы этого никогда не узнаем — ведь она была женщиной, а остальное не имело значения.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Внутреннее право говорить

Гораздо пагубнее для женщин, чем неполноценное образование, была главенствующая в церковном учении мизогинная система объяснений, которая сформировала общественные представления о гендере. Вера в Богом данную неполноценность и подчинённое общественное положение женщины сложилась раньше христианства, однако сильно укрепилась после 300 г., когда Церковь начала оформляться в систему с жёсткой иерархией, состоящей из священнослужителей-мужчин. Но даже тогда традиция женщин — последовательниц Христа и апостолов, была достаточно сильна, а женщины-святые и отшельницы достаточно распространены, чтобы противостоять мизогинным представлениям. Общее стремление Церкви и государства эпохи Каролингов обуздать полигамию, положить конец наложничеству среди священников и ограничить или запретить разводы вновь оживило и укрепило мизогинные идеи. Реформы не просто возвели моногамную семью в ранг основной экономической ячейки общества, но и способствовали укреплению классов среди имущего населения. В результате преобразований незамужние женщины стали крайне уязвимы экономически, ограничилась возможность улучшить общественное положение путём брака, а судьба прежних наложниц священников стала тяжелее. Неудивительно, что в этот период участились идеологические нападки на женщин и возникли первые обвинения в ведьмовстве[1].

Сначала мизогинные идеи служили краткосрочным интересам государства и церковников, но вскоре зажили собственной жизнью.

[1] Сюзанн Фоней Уэмпл, Women In Frankish Society: Marriage and the Cloister: 500—900 (Филадельфия, изд. University of Pennsylvania Press, 1985 г.), стр. 19—26, 75—88. Упоминание казни монахини Герберги, предположительно ложно обвинённой в ведьмовстве, приведено на стр. 95. Уэмпл называет это «первым известным на Латинском Западе случаем, когда ведьмовство послужило законным основанием для казни женщины».

Представление о том, что женщины рождены низшими, что их интеллект и разум слабее, что они больше подвержены эмоциями и половым искушениям, чем мужчины, и нуждаются в руководстве мужчин, психологически растоптало женщин. Даже выдающиеся женщины, гении, рождающиеся лишь раз или два в столетие, были вынуждены бороться с идеей, которая лишила их права на самореализацию и права на голос. Каждая мыслительница невероятное количество времени и сил тратила, оправдываясь просто за то, что мыслит.

Современная феминистская критика проследила и оценила, чего стоила эта преграда отдельным мыслительницам, особенно жившим после семнадцатого века. Формирование самостоятельной личности, которая определяет своё творческое самовыражение, — исторический феномен, который стал доступен женщинам гораздо позднее, чем мужчинам. «Исповедь» Блаженного Августина, написанная в пятом веке н. э., обычно считается первой автобиографией, описывающей формирование и самоопределение личности. Но это личность мужчины; само её определение исключало женщину. Вопрос о первой женской автобиографии, описывающей подобное формирование личности, остаётся спорным. Труды мистикесс, начиная с Хильдегарды Бингенской, разумеется, заслуживают внимания в первую очередь как жизнеописания, и затем уже как истории духовного пути, однако в них отсутствует именно авторитет и стремление заявить о себе, с которыми личность становится примером жизни, ведущей к спасению. Мистикессы скорее заглушали свою личность, чтобы открыться экстатическим откровениям. Они воспринимали себя ничтожными орудиями в руках Господних, через которые Он являет свою власть: Хильдегарда называла себя «малой трубой Божией». Поиск себя для женщин принимал другую форму, нежели для мужчин, потому что существование мужского самоопределения и права на голос признавалось, а женского — целиком отрицалось. Так, каждая женщина, заявлявшая свои права на голос, считала сама себя ненормальной и вынуждена была в процессе работы столкнуться с этой проблемой ещё до того, как её слова и мысли увидит широкая публика[2].

Писательницы времён, когда ещё не было принято считать, что женщины могут участвовать в общественном обсуждении как самостоятельные мыслительницы — а исторически к этому пришли в семнадцатом веке — до

[2] На эту тему существует объёмный комплекс научных работ. Я опиралась на следующие труды: Сандра М. Гилберт и Сьюзен Губар, The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1979 г.); Эллен Мёрс, Literary Women (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, изд. Doubleday, 1976 г.); Элейн Шоуолтер, A Literature of Their Own (Принстон, изд. Princeton University Press, 1977 г.); Катарина Р. Стимпсон, “Add Feminam: Women, Literature, and Society”, в Where the Meanings Are: Feminism and Cultural Spaces (Нью-Йорк, изд. Methuen, 1988 г.), стр. 84—96; Мэри г. Мейсон, “The Other Voice: Autobiographies of Women Writers”, у Джеймса Олни (ред.), Autobiography: Essays Theoretical and Critical (Принстон, изд. Princeton University Press, 1980 г.).

того, как на их голоса действительно начинали обращать внимание, должны были преодолеть несколько преград и доказать, что:

1) они правда сами написали свои работы;
2) они имеют право на собственные мысли;
3) их мысли могут проистекать из опыта и знаний, отличных от опыта и знаний патриархальных наставников и предшественников.

Даже преодолев эти преграды, женщины сталкивались с ещё одной проблемой — найти или сформировать аудиторию, которая сможет воспринять их работу. Если они обращались к мужчинам, им приходилось бороться ещё и с патриархальной системой взглядов, которая обесценивала и принижала их труд. Также им нужно было преуменьшить отличие женского опыта от мужского и его уникальность, поэтому в итоге писательница часто искажала, замалчивала или принижала собственный опыт. Если же писательница обращалась к женской аудитории, она должна была изыскать символы и шифры, чтобы читательницы смогли повторить путь, который она сама прошла, чтобы в принципе начать мыслить. Писательница должна была пробудить и наделить весом источники знаний и опыта, которые женщины в себе обычно отрицали, чтобы выжить в мире патриархата. Каким-то образом писательница должна была прорваться сквозь метафоры гендера и затронуть настоящие мысли и чувства, возвыситься до универсальности абстрактной мысли и пробудить в других женщинах смелость и дерзость последовать за ней. Мыслители-мужчины не сталкивались с такими задачами, потому что их авторитет не подвергался сомнению, их право на собственный опыт принималось как данность, и они пользовались привилегией развивать свою мысль в дискуссии с великими мыслителями до них. Женщины были лишены всех этих важных предпосылок развития абстрактной мысли.

Каждая женщина, заявляющая право на собственный голос, была вынуждена доказывать, что написала свою работу сама, а не просто подписалась под трудом своего наставника-мужчины. Историкессы и критикессы не ставят под сомнение оригинальность пьес монахини десятого века Хросвиты Гандерсгеймской, однако её талант обесценивали и считали, что она лишь копировала работы римского драматурга Теренция. Лишь недавно Питер Дронке в великолепном исследовании отдал должное её мысли и представил её во всей полноте и широте. Сама Хросвита сомневалась в себе и беспокоилась, с какими преградами ей придётся столкнуться, если о её талантах станет известно. В предисловии к сборнику легенд она написала:

> …не посмела я открыть свой замысел и намерение мудрым и спросить их совета, дабы не запретили мне писать, сочтя это неподобающим кривляньем. Потому в тайне, украдкой тружусь я одна над произведением своим, уничтожаю то, что вышло дурно, и стараюсь сотворить текст, хоть малостью к чему-то годный,

основываясь на работах, которые я собрала и храню в молотильне в нижнем этаже нашего монастыря[3].

История монахини Хросвиты, которая прятала свою работу и труды, которые её вдохновили, в молотильне монастыря Гандерсхайма, признанного центра науки и культуры, заставляет вспомнить, как в девятнадцатом веке Гарриет Бичер-Стоу прятала свои рукописи в корзинке с шитьём, ведь иначе родные осудили бы её за непристойное стремление к писательству. А прятала она рукопись книги «Хижина дяди Тома». В течение практически девяти веков право женщины мыслить и писать оставалось вопросом спорным и противоречивым.

Более поздние предисловия к пьесам Хросвиты дают понять, с какими катастрофическими последствиями сталкивалась женщина, которая писала, уничижая и сдерживая себя: «До сих пор я едва осмелилась показать свои нелепые сочинения лишь нескольким, и лишь моим близким подругам. Так почти потух замысел продолжить сочинение в этом духе»[4]. Вновь обретя уверенность и посчитав, что её талант дарован Господом, Хросвита перефразирует слова апостола Павла «Но по благодати Божьей я есть тот, кто я есть» (1Кор. 15:10) и пишет: «Радость наполняет меня, ведь Господь, чьей милостию я есть та, кто я есть, славится во мне; однако страшусь я показаться более великой, чем есть на самом деле»[5]. Здесь на самых ранних этапах истории женской мысли жестоко обрисована главная дилемма женского авторитета — женщина чувствует, что её талант дарован Богом, однако боится его последствий, потому что, согласно общественному пониманию её гендера, такого таланта быть не может.

Монахиня Хильдегарда Бингенская (1098—1179 гг.), которая жила двумя столетиями позднее, уникальная и вдохновлённая мыслительница из женской общины, была гораздо более уверена в своём богопосланном даровании, чем Хросвита. Однако авторство её трудов по медицине ставит под сомнение по крайней мере одна историкесса[6]. Авторство некоторых из трёх писем аббатисы Элоизы своему бывшему возлюбленному Пьеру Абеляру некоторые учёные также ставят под сомнение[7]. Точно так же часть произведений примечательной группы провансальских трубарис (женщин-трубадуров), которые жили и работали в том же столетии, долгое время приписывалась

[3] По цитате Питера Дронке, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310) (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1984 г.), стр. 65. Перев. и оформление П. Дронке.

[4] По цитате там же, стр. 73—74.

[5] Там же, стр. 74.

[6] Вопрос авторства трудов Хильдегарды по медицине обсуждается у Джоан Кедден, “It Takes All Kinds: Sexuality and Gender Differences In Hildegard of Bingen's 'Book of Compound Medicine'”, Traditio, 40 (1984 г.), 149—74; сноска 1, стр. 149.

[7] Дж. Ф. Бентон, “A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise”, Трир, 1980 г., стр. 50, и опровержение у Дронке, Women Writers, стр. 108, 140—43.

трубадурам, которые якобы писали от женского имени[8]. Мария Французская, одна из величайших писательниц-мирянок Средних веков, тоже жившая в двенадцатом веке, столкнулась с типичными нападками по теме авторства её работ. В ответ на них в эпилоге к «Басням» она написала:

> Несложно будет тех сыскать,
> Кто труд себе захочет приписать.
> Обмана этого я не приму!
> Забытой оказаться мне не по нутру[9].

Первая известная нам женщина, которая зарабатывала на жизнь пером, Кристина Пизанская (1365—ок. 1430 гг.), столкнулась с традиционными сомнениями в авторстве и ответила на них в своём бойком духе. В аллегории «Видения Кристины» она выражает такое «мнение дамы»:

> Скажут некоторые, будто твои труды написал за тебя писарь или священник, ведь не могут они быть творением женского ума. Однако те, что говорят так, невежественны — не знают они о трудах других женщин, превосходящих тебя в мудрости, даже пророчиц, о которых говорилось в прошлом… поэтому убеждаю тебя продолжать работать над ценным трудом твоим и не бояться меня[10].

Точно так же защищались от обвинений в плагиате женщины всех столетий. Гуманистку эпохи Возрождения Лауру Черета (1469—99 гг.) мужчины-писатели обвинили в том, что она присвоила себе работу отца, потому что женщина не смогла бы написать такие мудрые и глубокие письма. В ответ Лаура остроумно отметила, что рада тому, что её сравнивают с отцом, которым она восхищается, и продемонстрировала свою эрудицию и писательский талант в ответе на обвинение в доказательство своего авторства[11].

Многие британские писательницы с семнадцатого по девятнадцатый век стремились заранее избежать подобных обвинений и обращались к влиятельным мужчинам с просьбой написать рецензию на работу. Такая помощь, конечно, подтверждала авторство труда, но могла быть довольно унизительной и оскорбительной. Один из худших примеров — рецензия сэра

---

[8] Мег Боджин, The Women Troubadours (Скарборо, Англия, изд. Paddington Press, 1976 г.) — это последняя и самая всеобъемлющая работа по данной теме; она содержит 23 стихотворения трубарис. О приписывании авторства мужчинам см. Дронке, Women Writers, стр. 97—98.

[9] Цитата и перевод Гарриет Шпигель, Мария Французская, Fables (Торонто, изд. University of Toronto Press, 1987 г.), стр. 4.

[10] Кристина Пизанская, L'Avision, по цитате Черити Кэннон Уиллард, Christine de Pizan: Her Life and Works (Нью-Йорк, изд. Persea Books, 1984 г.), стр. 160.

[11] Маргарет Л. Кинг и Альберт Рэбил мл. (ред.), Her Immaculate Hand: Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy (Бингемтон, штат Нью-Йорк, изд. Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1983 г.), стр. 23—25, 77—86.

Эгертона Бриджеса, члена парламента Британии, на автобиографию Маргарет Кавендиш, герцогини Ньюкасл; в его предисловии говорится, что герцогине...

> …недостало образованного суждения; что знания её были более разновидны, нежели точны; и что её воображение и чувства взяли верх над логическими рассуждениями… её милость хотела вкуса… Она извергла всё без разбора и перемешала серьёзное, обыденное и даже вульгарное в манере, в защиту которой сказать ничего нельзя[12].

Герцогиня, по-видимому, не утратив присутствия духа перед лицом такого отзыва, подчеркнула, что написала мемуары «ради самой себя»[13].

В восемнадцатом веке жена ирландского купца, которая написала и опубликовала стихи, — большая редкость! — уверяла читательниц, что она «выискала свободное время, чтобы написать несколько стишков, не позабыв заботиться о деле мужа». Она тоже стала жертвой оскорбительного отзыва, который написал влиятельный покровитель. Великий Джонатан Свифт, рекомендуя её меценату, отметил:

> Кажется, в ней есть истинный стихотворный талант, развитый лучше, чем можно было бы ожидать, учитывая как её пол, так и положение жены горожанина… Поэзия для неё лишь излюбленное развлечение; для него она способна… она готова принимать советы и исправления своих стихотворений от тех, кто могут судить о них наилучшим образом[14].

Список поручителей, снисходительно и оскорбительно отзывавшихся о своих жертвах и простирающих над их хрупкими плечами свою покровительственную длань, впечатляет гораздо меньше, чем отважная настойчивость женщин, которые мирились с оскорблениями, обращали их себе на пользу и не отступали в стремлении к самовыражению.

ГОРАЗДО БОЛЕЕ СЕРЬЁЗНОЕ ВЛИЯНИЕ НА ЖЕНСКУЮ МЫСЛЬ оказала усвоенная женщинами уверенность в своей неполноценности, из-за которой они сомневались в своём праве мыслить или искали ему оправдания. Средневековые писательницы, даже самые влиятельные, такие как мистикессы, считали необходимым сообщить читательницам о своей ничтожности. Хильдегарда Бингенская, одна из самых образованных женщин своего времени, называла себя *ignota* — «невежественная». Мехтильда

---

[12] Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл, A True Relation of the Birth, Breeding, and Life of Margaret Cavendish written by herself with critical Preface by Sir Egerton Brydges, M.P. (Кент, изд. Johnson and Warwick, 1814 г.), стр. 8—9.

[13] Там же, стр. 178.

[14] Авторство неизвестно, Poems by Eminent Ladies..., том 1 (Лондон, изд. R. Baldwin, 1755 г.), без нумерации страниц.

Магдебургская тоже убеждала читательниц в своей простоте и необразованности. Юлиана Нориджская, влиятельная английская мистикесса, выражалась в свой адрес такими же словами и называла себя неграмотной; под этим она, видимо, подразумевала, что не знала латыни, языка учёных мужей[15]. Хотя и мистикессы, и мистики заявляли о своём невежестве в знак скромности и смирения, как говорят литературоведки, и чтобы подчеркнуть силу божественного вдохновения, это не то же самое, что повсеместные извинения, которыми писательницы начинали свои работы. Это душераздирающие следы мучительной борьбы разума и души, с которой каждая женщина вынуждена была столкнуться.

На примере нескольких подобных извинений видна закономерность. Хигебурга, настоятельница монастыря Хайденхайм, англосаксонская монахиня, которая в 762 году поселилась в Германии, написала биографии двух своих братьев: епископа епархии Айхштета и настоятеля монастыря Хайденхайм. В предисловии она пишет о себе вот что:

> Я недостойна… Я лишь жалкое создание в сравнении с братьями во Христе… особенно порочная из-за слабости и глупости, свойственной моему полу, не одарённая высшей мудростью, не исполненная великой силы… однако я, ничтожная и невежественная, почерпну несколько измышлений от мудрости сердца, от пышного, многоцветущего и плодоносного древа в великой радости сорву, составлю и представлю… вам на долгую память[16].

Слова о том, что её мысли почерпнуты из сердца, стали основой привычного для женщин оправдания — что женщины мыслят сердцем, а не разумом, и из-за этого их мысли почему-то становятся более приемлемыми. Также она говорит, что не напишет, а «сорвёт и составит» измышления — то есть проделает умственный труд более простой, подобный составлению букета или лоскутному шитью, и не претендует на оригинальность. Многие мыслительницы точно так же преуменьшали свой труд, оправдываясь перед публикой за дерзость, идущую вразрез с патриархальным убеждением о том, что женщины ни на что не способны. Они заявляли, что лишь по-новому излагают или перестраивают уже имеющиеся идеи, но ни в коем случае не мыслят сами.

И, тем не менее, женщины мыслили, женщины писали, женщины действовали. Даже те, кто извинялись за себя или преуменьшали свой труд во имя скромности, в самих работах показывали совершенно другое отношение. Формально признав свою неполноценность и удовлетворив этим требования общества, они выдыхали свободно и проявляли себя, свои знания и свои таланты.

---

[15] Вольфганг Риле, Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung Ihrer Metaphorik (Гейдельберг, изд. Carl Winter Universitatsverlag, 1977 г.), стр. 52.

[16] По цитате Дронке, Women Writers, стр. 34.

Жизнь Хильдегарды Бингенской — пример того, как женский гений совершил прорыв и сформировал новую роль как для неё, так и для других женщин, при этом формально не выходя за рамки, обозначенные патриархатом.

Эта удивительная монахиня жила в двенадцатом веке и продолжала традицию сильных духовных предводительниц: она развивала институт церкви и руководила двумя духовными общинами. И, главное, она оставила после себя множество оригинальных сочинений, которые были очень влиятельными как при её жизни, так и многие столетия после смерти. Она первой сочетала духовность, моральный авторитет и общественный активизм и сформировала новую женскую общественную роль. Такое великое достижение стало возможным благодаря тому, что с Хильдегардой говорил Господь — и она не только верила в это и знала это сама, но убедила в этом всех.

Хильдегарда родилась в 1098 г. в Бермерсхайме, в Рейнской области, и была десятой ребёнкой в семье. В восемь лет её отправили жить в женский бенедиктинский монастырь Дизибоденберг — так она рано познакомилась с верой. Девочку воспитывала отшельница Ютта Шпонгеймская; она также следила, чтобы Хильдегарда прошла обучение согласно бенедиктинскому уставу. Хильдегарда научилась письму, чтению, богослужению и пению — позднее эти навыки нашли отражение в её музыкальных сочинениях[17]. В 1136 году, после смерти Ютты, она взяла на себя руководство монашеской общиной.

Хильдегарда целиком основывала свой авторитет и право голоса на мистических видениях, которые начались у неё в пять лет, и о которых она рассказала, только будучи взрослой. Она открыла свои видения другим лишь после того, как получила такое повеление от внутреннего голоса, и после тяжёлой болезни, которая убедила её, что такова в действительности воля Божья[18]. Вот как она описывает источник своего авторитета и свою реакцию:

> В год 1141 от рождества Христова, когда было мне сорок два года и семь месяцев, огнистый свет с величайшим блистанием сошёл из разверстых небес, затопил весь мой мозг и воспламенил всё моё сердце и всю мою грудь как бы пламенем,

---

[17] Биографические данные приведены по следующим источникам: Адельгунд Фюркёттер, Hildegard Von Bingen (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1972 г.); Дж. Шмельцайс, Das Leben und Wirken der heiligen Hildegardis nach den Quellen dargestellt ... nebst einem Anhang Hildegardischer Lieder mit Ihren Melodien (Фрайбург, 1879 г.); Уолтер Пейджет, «Хильдегарда Бингенская» в Научном биографическом словаре под ред. Чарльза Колстона Гиллиспи (Нью-Йорк, изд. Charles Scribner's Sons, 1972 г.), том VI, стр. 396—98; Дронке, Women Writers, гл. 6. Марианна Шрадер, Die Herkunft der heiligen Hildegard, в переработке Адельгунда Фюркёттера (Майнц, изд. Selbstverlag d. Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1981 г.). Барбара Ньюман, Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.) — последнее и наиболее подробное исследование жизни Хильдегарды.

[18] Если Хильдегарда сопротивлялась появлению видений или не выполняла повелений, содержащихся в них, она тяжело заболевала — обычно у неё парализовывало часть тела. Также она сообщала об утрате зрения и речи. Болезнь проходила, когда женщина подчинялась велениям гласа Божьего.

> притом не только сияющим, но и согревающим, как согревает солнце ту вещь, на которую изливает лучи свои; и я немедля уразумела изъяснение смысла книг, то есть Псалтыри, Евангелий и прочих писаний, как Ветхого, так и Нового Завета… С детства я испытывала силу и тайну сокрытых и чудесных видений, с пяти годов до настоящего времени, но не открывала их никому, кроме нескольких, живущих как я. Я скрывала их и молчала, пока Господь не пожелал открыть их в мудрости своей[19].

Хильдегарда описывает внезапное откровение так же, как другие мистикессы. Они задействуют все органы чувств — в других видениях она подробно описывает сладкий вкус на языке или сладкий аромат; они полностью захватывают мистикессу как духовно, так и физически. Они необъяснимы логически и не поддаются анализу: «И я немедля уразумела…». Именно в этом разумении Хильдегарда обрела уверенность в себе и право говорить. Все мистикессы и провидицы так же оценивали свои переживания и объясняли их с той же простотой и верой. В случае Хильдегарды примечательно то, каким образом она применила свои видения, и что они пробудили в ней. То, что она так долго молчала о видениях, вполне типично для большинства великих мистикесс. Мистикесса считала себя недостойной, сомневалась в себе и боялась осуждения и насмешек, и потому не рассказывала о своих тайных знаниях и откровениях[20]. По-видимому, Хильдегарда поделилась своими переживаниями с несколькими монахинями («живущими как я»). Только следуя повелениям самих видений, она рассказала о них духовнику. Ей сразу поверили, что необычно для историй мистикесс. Окончательное подтверждение божественного дарования она получила от синода в Трире и обрела авторитет, в высшей степени необычный для любого мистика, не говоря уже о мистикессе.

Современные историкессы, как правило, не обращают внимания на заявления Хильдегарды о своей неграмотности («поскольку я невежественна»), ведь множество написанных ей трудов доказывают, что она хорошо знала раннехристианскую литературу, толкования Библии, философию, астрологию, естествознание и музыку. Она была хорошо знакома с Библией на латыни и заявляла, что божественный голос говорил с ней по-латински. Её трактаты в области медицины настолько во многом опираются на труды римского врача Галена, что нельзя поверить, будто она не изучала его работ[21]. Несомненно, она по традиции называет себя необразованной,

---

[19] Фюркёттер, Hildegard Von Bingen, стр. 14—15; перев. Г. Лернер. Также Сара Роше-Мади, “The Sybil of the Rhine” (обзор Хильдегарды Бингенской, Scivias/Know the Ways, перев. Брюса Хозецки в издании Women's Review of Books, 4, № 2 (ноябрь 1986 г.), 14—15; перев. Роше-Мади).

[20] Мария Дэвид-Виндштоссер (ред.), Deutsche Mystiker, том V, Frauenmystik Im Mittelalter (Кемптен и Мюнхен, изд. Verlag Kosleschen Buchhandlung, 1919 г.); Дональд Вайнштайн и Рудольф Белл, Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000—1700 (Чикаго, University of Chicago Press, 1982 г.).

[21] Эту точку зрения о знаниях Хильдегарды поддерживают множество учёных, пишущих о её жизни и трудах, в том числе Барбара Ньюман, Sister of Wisdom, стр. 43—37, и Ганс Либешутц, Das allegorische Weltbild der Heiligen Hildegard Von Bingen (Лейпциг, изд. Studien der Bibliothek Warburg 16, 1930 г.), стр. 6, 8, 167.

чтобы подчеркнуть божественную природу своих видений; пример мы видим в подробном описании своего опыта в письме монаху Гиберу из Жамблу, который стал её секретарём:

> Что бы я ни узрела в видении или ни узнала из него, я надолго сохраняю в своей памяти; услышав или увидев, я запоминаю, и в то же время вижу, слышу и знаю, и постигаю в тот самый момент. Но чего я не вижу, того не постигаю, поскольку я невежественна и обучена читать вслух лишь самые простые тексты. Я записываю то, что показывает и говорит мне видение, и пишу лишь теми словами, которыми говорит оно. Я пишу простыми латинскими словами так, как слышу их, ведь в видении не говорится мне писать так, как пишут философы[22].

Женщина вновь подчёркивает всепоглощающую мощь откровения («вижу, слышу и знаю, и постигаю в тот самый момент»). Хильдегарда проводит тонкую грань между знанием и пониманием: «и знаю, и постигаю». Видения приходят к ней в форме физических образов, и женщина описывает их в мельчайших подробностях с большой поэтической выразительностью. Однако интерпретация образов — это другой уровень «знания»; это приобретённое знание, дарованное божьей милостью. Хильдегарда всегда заявляла, что постигает образы, и убеждённо отстаивала свою интерпретацию видений. Вероятно, именно эта особенность её веры позволила ей занять уникальную общественную роль.

Книгу её видений, *Scivias* («Путеведение»), порекомендовал синоду в Трире богослов Бернард Клервоский. Комиссия, назначенная Папой Евгением III, допросила женщину, после чего Папа признал богопосланность её видений. Так Хильдегарда стала публичной фигурой; с ней советовалась и знать, и простой народ, её влияние распространялось на всю Европу.

В 1148 году Хильдегарде пришло видение, повелевшее ей основать новый монастырь, однако аббат Куно монастыря Дизибоденберг не дал на это разрешения. Как и всегда в случае, если ей не удавалось выполнить божественное повеление, Хильдегарда тяжело заболела, после чего аббат согласился. В 1150 г. Хильдегарда вместе с восемнадцатью монахинями, дочерями знатных семейств, переехала на новое место и занялась обустройством монастыря Рупертсберг под Бингеном, на берегу Рейна. Ей удалось вывести монастырь из-под влияния аббата Куно; главой она признавала только архиепископа Майнцкого. Спустя более десяти лет Император Священной Римской империи Фридрих I Барбаросса не только принял её критические замечания по поводу его политики, но и даровал монастырю свою особую защиту в военное время. Позднее Хильдегарда основала второй монастырь в Айбингене и до конца жизни руководила обоими монастырями.

---

[22] Письма Хильдегарды Бингенской к Гиберу из Жамблу (1175 г.) по цитате Катарины Уилсон, Medieval Women Writers (Атенс, изд. University of Georgia Press, 1984 г.).

Став публичной фигурой, Хильдегарда наперекор всем традициям начала постоянно путешествовать по Рейнской области, проповедовать в крупных городах, посещать монастыри, давать советы священникам и простому народу и распространять тексты своих проповедей[23]. Через пять лет женщина написала вторую книгу, *Liber Vitae meritorum* («Книга заслуг»). Последнюю книгу видений, *Liber Divinorum Operum* («Книга трудов о Божественном»), Хильдегарда закончила в 1173 г., в возрасте семидесяти пяти лет. Женщина оставила после себя множество работ, включая два крупных труда по медицине и естествознанию: *Physica or Liber Simplicis Medicinae* («Книга простой медицины») и *Causae et Curae or Liber Compositae Medicinae* («Книга сложной медицины», или «Причины [болезни] и пути лечения»)[24]. Также Хильдегарда написала драму *Ordo Virtutum* («Действо о добродетелях»), две книги о придуманном ей тайном языке, книгу толкований Псалмов и две биографии: святого Руперта и святого Дизибода. Собрание писем Хильдегарды — пример удивительно широкой переписки с выдающимися политическими и духовными фигурами её времени: Генрихом II, королём Англии, Алиенорой Аквитанской, Бернардом Клервоским, с Папами Евгением III, Анастасием IV, Адрианом IV и Александром III, с императором Конрадом III и Фридрихом I Барбароссой, а также с архиепископами Майнца,

---

[23] В период с 1158 по 1161 г. она посетила Майнц, Вюрцбург, Бамберг и несколько более мелких городов и дала там проповеди. Во время второго путешествия с проповедями в 1160 г. она побывала в Трире и городах Рейнской области. В третью поездку по Рейнской области (1161—63 г.) она дала публичную проповедь перед священниками и множеством собравшихся прихожанок и прихожан в Кёльне. В 1163 г. Хильдегарда поехала в Майнц на имперский съезд (гофтаг). По этому случаю Император Фридрих I Барбаросса издал указ о защите её монастыря Рупертсберг. В последнее путешествие с проповедями в 1170—71 г. женщина путешествовала по Рейнской области и Швабии.

Адельгунд Фюркёттер, Орден св. Бенедикта, Das Leben der Heiligen Hildegard Von Bingen (Дюссельдорф, изд. Patmos Verlag, 1968 г.), стр. 132—34. См. также: Бернард В. Шольц, “Hildegard Von Bingen on the Nature of Woman”, American Benedictine Review, 31 (1980 г.), 361—83; информация о путешествиях и проповедях на стр. 363.

[24] Я прочла следующие издания её трудов: Scivias, иллюстрированная рукопись, копия Устава Рупертсберга, аббатство св. Хильдегарды, Рюдесхайм-Айбинген. Также: Хильдегарда Бингенская, Wisse die Wege: Scivias (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1954 г.); Хильдегарда Бингенская, Wisse die Wege, Scivias, перев. и ред. Маура Бёкелер (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1954 г.); Scivias by Hildegard of Bingen, перев. Брюс Хозецки (Санта-Фе, штат Нью-Мексико, изд. Bear & Co., 1986 г.); Hildegard Von Bingen, Heilkunde, ред. Генрих Шиппергес (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1957 г.); Hildegard Von Bingen: Welt und Mensch, Das Buch De Operatione Dei, ред. Генрих Шиппергес (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1965 г.); Hildegard von Bingen, Naturkunde: Das Buch Von dem Inneren Wesen der Verschiedenen Naturen In der Schoepfung, перев. Петер Рите (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1959 г.); Петер Рите (перев.), Hildegard Von Bingen, Das Buch Von den Steinen, (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1979 г.); Hildegard Von Bingen, Illuminations of Hildegard Von Bingen with commentary by Matthew Fox (Санта-Фе, штат Нью-Мексико, изд. Bear & Co., 1985 г.); Hildegard Von Bingen, Briefwechsel, перев. Адельгунд Фюркёттер (Зальцбург, изд. Otto Müller Verlag, 1965 г.). См. также: М. Шрадер и А. Фюркёттер, Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard Von Bingen (Кёльн, 1956 г.); Вернер Лаутер, Hildegard-Bibliography: Wegweiser zur Hildegard-Literatur (Альцай, изд. Verlag der Rheinischen Druckwerkstütte, 1970 г.).

Трира и Зальцбурга[25]. Также она переписывалась с настоятельницами и настоятелями, монахинями, мирянками и мирянами. Хильдегарда давала советы, отвечала на вопросы о богословии и морали, критиковала политические решения и давала рекомендации, неизменно говоря от имени ниспосланной «малой трубы Божией». Письма Хильдегарды написаны властно и твёрдо, в них нет оправданий, робости и смирения, свойственных женщинам её положения. Она общается с папами и императорами на равных; видимо, они в ответах воспринимают её так же. В последующих веках будет множество выдающихся мистикесс и святых, таких как святая Екатерина Сиенская и святая Тереза Авильская, которые также совмещали созерцательную роль провидицы с политической и общественной деятельностью, однако Хильдегарда первой сформировала для себя эту роль. Несомненно, она послужила примером для других.

Хильдегарда полностью осознавала свои силы и желала их использовать, и это видно на примере долгой и горькой борьбы в стремлении не дать своей близкой подруге и ученице Рихарде Штадской покинуть монастырь. Эта юная дворянка годами служила переписчицей Хильдегарды, а затем решила принять назначение на должность настоятельницы другого монастыря. Не в силах её переубедить, Хильдегарда заявила о несогласии её семье, архиепископам Майнца и Бремена и, наконец, самому Императору. Женщина, как обычно, писала уверенно и напористо, и дошла даже до того, что обвинила архиепископа Майнцкого, который был выше её по положению, в святокупстве: «Дух Божий во рвении своём говорит: пастыри, стенайте и плачьте, ибо не ведаете вы, что творите, расточая духовные саны, Богом данные, ради денег…»[26]. Тем не менее в этом случае старания оказались тщетны — Рихарда не склонилась перед её волей. Это единственный известный случай её поражения, несмотря на то, что женщина никогда не избегала конфликтов.

Последний конфликт случился, когда Хильдегарде было восемьдесят лет, и она оказалась втянута в сложное политическое и этическое противостояние. Она пожаловала право христианского погребения в стенах монастыря Рупертсберг дворянину и благотворителю, который когда-то был отлучён от Церкви. Хильдегарда думала, что перед смертью он примирился с Церковью, и потому не послушалась приказа Майнцкой епархии, в отсутствие архиепископа Кристиана, выкопать из могилы и выбросить его тело. За ослушание на неё и монахинь наложили кару и отказали им в праве служить

---

[25] Фюркёттер (перев.) [H. Von Bingen] Briefwechsel; Берта Видмер, Heilsordnung und Zeitgeschehen In the Mystik Hildegards Von Bingen (Basler Beitraege zur Geschichtswissenschaft, том 52 (Базель, изд. Verlag Von Helbing und Lichtenhahn, 1955 г.), обсуждает подлинность писем и заключает, что, хотя некоторые письма — это копии, сделанные более поздними редактрисами, а некоторые приписаны Хильдегарде ошибочно, ответы, написанные в адрес Хильдегарды, подлинные. Таким образом, факт широкой переписки с выдающимися лицами считается подтверждённым.

[26] По цитате у Дронке, Women Writers, стр. 154; перев. Дронке.

обедни и принимать причастие. Кара также означала, что в случае смерти Хильдегарде будет отказано в соборовании, что для престарелой настоятельницы было страшной угрозой. Тем не менее, она не отступила. В привычной манере женщина обосновала неповиновение внутренним светом, который она считала более важными, чем отданный приказ: «В душе своей я увидела, что, если последуем мы приказу и вынем тело, то подвергнем дом свой большой опасности, как большому мраку… Посему не осмелились мы его вынимать»[27]. Она объяснила свою позицию тем, что, будучи похороненным на святой земле, покойник и сам обрёл святость, поэтому осквернить его тело значит осквернить святые таинства. Глубоко убеждённая в правильности своего мнения с точки зрения богословия, Хильдегарда не последовала приказу. Наконец архиепископ решил (по практическим соображениям, не обращая внимания на богословское обоснование) отменить кару и снять с Хильдегарды обвинения; это случилось за полгода до её смерти.

Широту и глубину трудов Хильдегарды: работы по медицине, естествознанию, космологии, богословию и этике, мистические откровения и поэзию — сравнивают с трудами великого философа Авиценны[28]. Её книги широко распространялись и имели большое влияние не только при жизни — она была известна и в тринадцатом веке, а её рукописи публиковались в эпоху Возрождения (1533 и 1544 г.). Влияние Хильдегарды прослеживается до шестнадцатого и семнадцатого веков[29]. Она первая мыслительница и писательница, которой удалось удерживать столь влиятельную роль при жизни и в течение нескольких столетий после смерти. Хильдегарда заслуживает самого пристального внимания поэтому и в особенности потому, что её жизнь и труды обнаружили несколько основных противоречий, конфликтов и сопротивлений, характерных для жизни и трудов мыслительниц будущих времён.

Хильдегарда преодолела самую большую преграду, с которой сталкивались и сталкиваются мыслительницы — тяжелейшее бремя доказательства своего права мыслить и вообще способности мыслить в противоположность традиционной предписанной гендерной роли. Как мы отметили, она преодолела эту преграду, отказавшись от роли жены и матери, избрав монашество и затем основывая своё право голоса на мистических откровениях и непосредственной связи с Господом. По истории её слабого здоровья и смертельно опасных болезней, которые предшествовали переломным моментам её жизни, становится ясно, что путь был непрост и полон трудностей. Например, Хильдегарда тяжело заболела в возрасте сорока двух лет, когда внутренний голос приказал ей записывать откровения. Женщина не послушалась — и её настигла болезнь. Только убедившись в

---

[27] По цитате там же, стр 197.

[28] Там же, стр. 144.

[29] Пейджел, “Hildegard of Bingen”.

серьёзности своего состояния, она поняла, что недуг связан с отказом слушаться внутреннего голоса. Она должна следовать его велениям, а иначе умрёт. Поэтому женщина сделала как приказано. То же случилось после откровения о том, что ей следует покинуть Дизибоденберг и основать собственный монастырь. Серьёзная болезнь была единственным способом побороть активное сопротивление старшего настоятеля. Вот как Хильдегарда описывала, что случилось:

> Однако мой аббат, монахи и народ провинции… были решительно против. Кроме того, они сказали, будто я нахожусь в плену тщеславных фантазий. Когда я услышала эти слова, сердце моё оборвалось, тело ослабло, жилы иссохли. Много дней я лежала в постели и слышала могучий глас, что запретил мне здесь более говорить или писать о моём видении.

Одна знатная женщина после этого вступилась за Хильдегарду перед архиепископом, и он разрешил ей и монахиням переехать в новый монастырь. Однако на новом месте женщины столкнулись с крайней бедностью и многими невзгодами, и Хильдегарда не понимала смысла этих испытаний:

> Тогда в истинном видении я узрела, как настигают меня эти невзгоды по примеру моисееву: когда вывел он народ Израиля в пустыню через Красное море, они, ропча на Господа, навлекли и на Моисея великие несчастья… Так Бог послал мне тяготы через простой народ, через моих родных и через некоторых женщин, оставшихся со мной, когда недоставало им необходимого…[30]

Женщина метафорически сравнивает себя с Моисеем, и это о многом говорит — значит, что она ощущала призвание к духовному лидерству, считала себя пророчицей и без сомнений принимала эту роль. Тем не менее это убеждение повлекло за собой напряжение и трудности, которые не прошли бесследно. На протяжении всей жизни Хильдегарда говорила, что видения истощают все её силы; женщина постоянно страдала от мигреней и ощущала слабость и болезненность своего тела. Тем не менее она вела активную жизнь, много путешествовала, выступала перед народом и до самой старости занималась изнурительным умственным трудом. Эта невидимая другим внутренняя борьба дорого ей стоила; она характерна для многих мыслительниц в истории.

Хильдегарда получила возможность освободиться от традиционной гендерной роли, живя в женской общине и наслаждаясь тем, что Сара Эванс называет одной из предпосылок развития феминистского сознания, —

[30] Обе цитаты — фрагменты из книги Хильдегарды *Vita* («Книга заслуг») по цитате Дронке, Women Writers, стр. 150—51.

«свободным пространством»[31]. Это свободное пространство было сформировано монастырской жизнью и отсутствием домашних и репродуктивных обязанностей; при этом важно понимать, что такое относительно «свободное» пространство находилось в лоне патриархального института — католической церкви, где все высшие должности и власть принадлежали священникам-мужчинам. Очевидно, это свободное пространство дало Хильдегарде бóльшую самостоятельность, чем многим другим монахиням; это заметно по её стремлению освободить новый монастырь в Бингене из-под влияния аббата Куно, в том, что ей удалось оставить во главе монастыря только одного руководителя-мужчину, архиепископа Майнцкого, и в том, что она добилась защиты монастыря у Фридриха I Барбароссы. Свобода заметна и в том, как Хильдегарда при поддержке всех монахинь перед лицом кары сопротивлялась приказу своего руководителя, который она считала безрассудством и результатом ошибки толкования.

Как и другие монахини до и после неё, Хильдегарда признавала и уважала сильное влияние наставницы, в её случае — отшельницы Ютты. Такую же модель наставничества и лидерства она передала своим ученицам — это мы увидели в её отношениях с Рихардой. Ещё один пример отстаивания независимости — новшества в её монашеском ордене, как духовные, так и материальные. В Бингене она устроила водопровод; на праздники повелела монахиням в честь Девы Марии надевать кольца, белые покрывала и тиары. Она объяснила эти нововведения с точки зрения богословия, поэтому можно заключить, что они были сделаны намеренно[32].

Возможно, отец Хильдегарды, когда она была ещё маленькой, участвовал в Первом крестовом походе. Она говорила с мужчинами, которые вернулись из Второго крестового похода, и позднее активно поддерживала преследование катаров, которых, согласно убеждению Церкви, считала еретиками. Наставник и сторонник Хильдегарды Бернард Клервоский защищал евреек и евреев от жестоких гонений, которые они пережили на заре первых крестовых походов, и Хильдегарда также была к ним подружественна и несколько раз говорила с ними. По-видимому, они посещали монастырь ради бесед с ней[33].

Представление Хильдегарды о вселенной, природе и человечестве целостно объединяет все аспекты Сотворения. Прекрасные иллюстрации

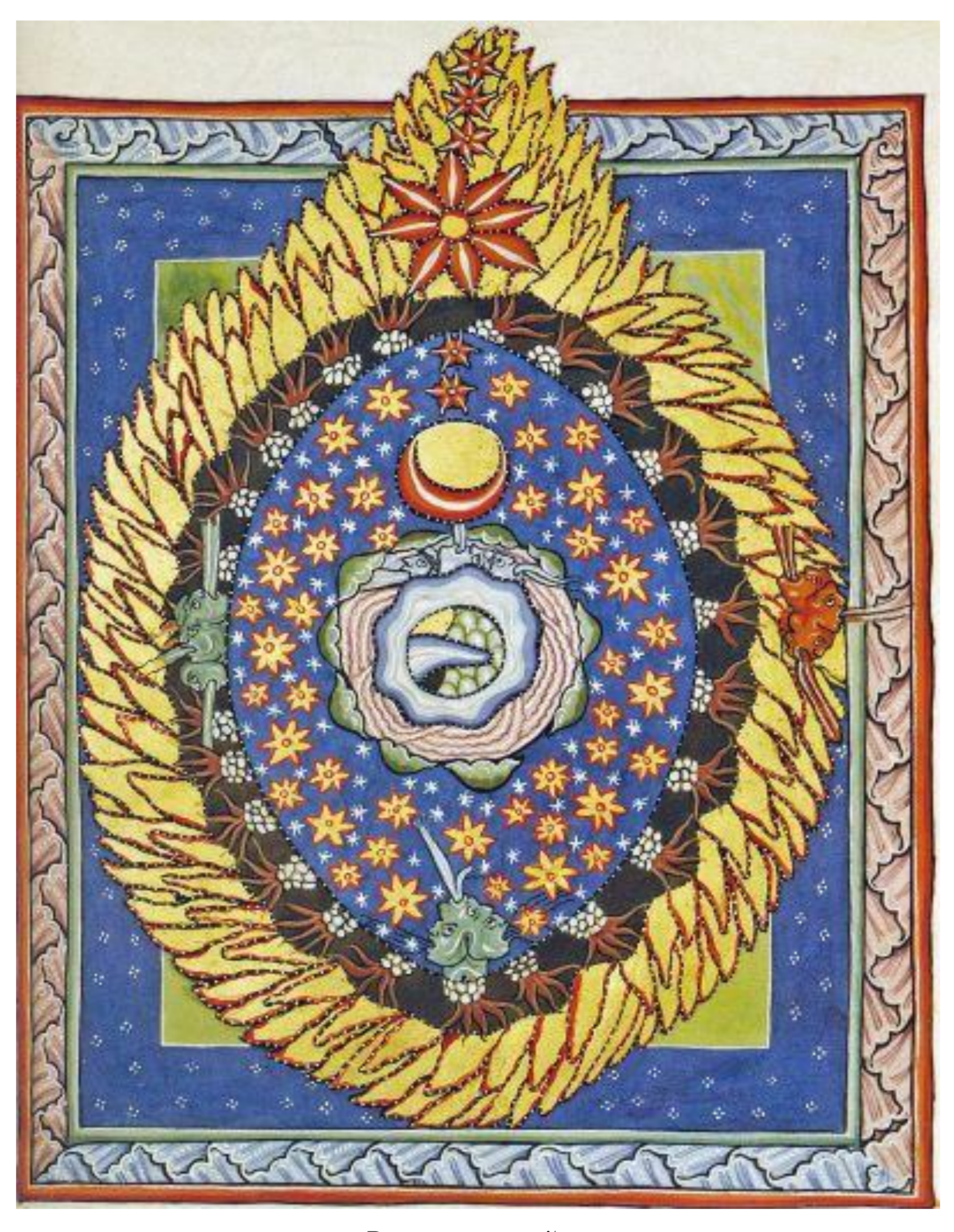
---

[31] Это понятие историкесса Сара Эванс обсуждает в работе Personal Politics: The Roots of Women's Liberation In the Civil Rights Movement and the New Left (Нью-Йорк, изд. Knopf, 1979 г.), стр. 219—20. Моё обсуждение приведено в Главе десятой.

[32] Дронке, Women Writers, стр. 165—67.

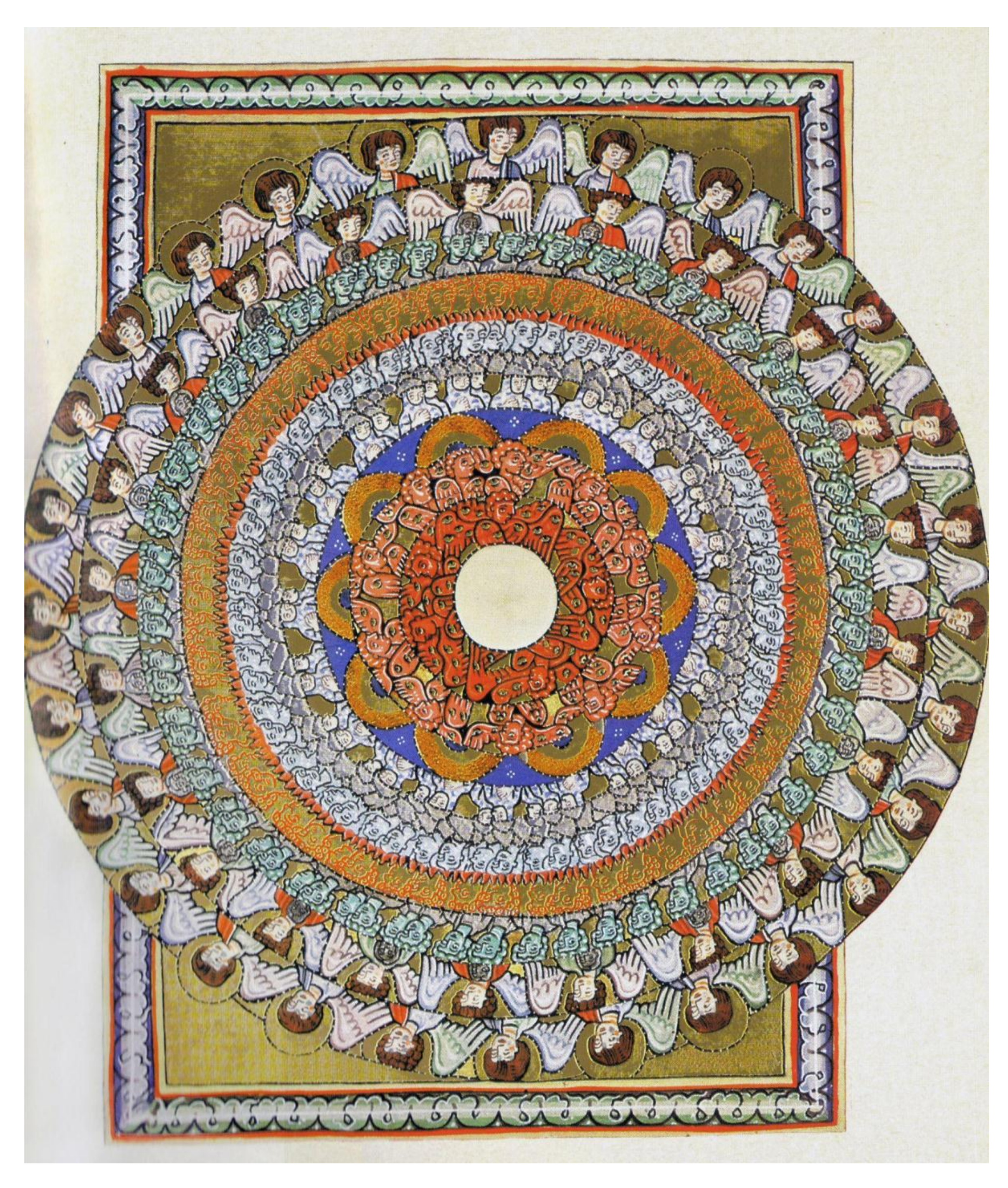
[33] См. упоминание Хильдегарды, Vita Sanctae Hildegardis, autoribus Godefrido et theoderko monachis, кн. II, 19. Благодарю за информацию для этого абзаца сестру Анжелу Карлеварис, Орден св. Бенедикта, аббатство св. Хильдегарды, Рюдесхайм-Айбинген, которая посвятила всю жизнь изучению рукописей Хильдегарды. Из личной беседы, ноябрь 1991 г.

Рупертбергского кодекса, созданного монахинями под её личным контролем, отражают гармонию и величие её представлений. Концентрические фигуры представляют океан, землю, небо, звёзды и небеса в равновесии. Женские образы встречаются так же часто, как и мужские: молящихся женщин на иллюстрациях ровно столько же, сколько и мужчин. Духовенство на рисунках представлено и монахинями, и монахами[34]. Душа Хильдегарды существует в гармонии с материальным и сверхъестественным, с жизнью и с духом.



«Вселенское яйцо»

[34] Бёкелер, Wisse die Wege, стр. 15—87, иллюстрации; на стр. 390—91 обсуждение источников. См. также Фокс, Illuminations, в разных местах.



«Ангельский хор»

Религиозные тексты Хильдегарды в целом отражают современную ей христианскую традицию, однако она необычно для своего времени углубляется в вопросы размножения и половой жизни: определяет половые отношения, их последствия для деторождения, классифицирует женщин и мужчин разных темпераментов. Кажется, она принимает каноническое определение гендерных ролей, предписанное отцами Церкви, — много раз утверждает, что женщины слабее мужчин, что они отличаются от мужчин физически и психологически и, следовательно, созданы им подчиняться. Мужчина был создан во плоти из глины — значит, он сильнее; женщина же

была создана сразу из плоти — значит, она слабее[35]. Поскольку женщина слабее и мягче мужчины, естественно, что она быстрее поддалась искушению, — и Хильдегарда считает, что это хорошо. Если бы Адам первым поддался искушению, его грех был бы тяжелее, и спасение было бы невозможно[36].

Она объясняет и зачатие на основании качественных различий между вкладом женщины и мужчины в процесс. Хильдегарда указывает, что зачатие происходит, когда во время полового акта объединяются женская и мужская «пена». Поскольку женская пена слабее мужской, она принимает мужскую, и та последовательно согревается, охлаждается и высыхает в матке. Хильдегарда считает, что детини рождаются разными в зависимости от силы семени и отношений матери и отца. Согласно её мнению, здоровье ребёнки зависит от силы мужского семени, а характер — от любви между женщиной и мужчиной. Представления Хильдегарды о зачатии носят доаристотелевский характер и частично отражают взгляды Галена, однако она включает в объяснение вопрос любви и взаимности, и это кардинально меняет роли и важность вклада полов в этом процессе. Здоровый мальчик родится, только если женщина и мужчина любят друг друга, и у мужчины сильное семя. Если женщина или мужчина любят недостаточно сильно, то родится либо девочка, либо злой мальчик[37]. Такое объяснение возвышает роль женщины в зачатии от пассивного объекта до той, чьи чувства и отношение определяют его результат. Точно так же, хоть Хильдегарда и поддерживает патриархальные ценности, принимая превосходство мужчины, она пересказывает историю Сотворения, совершенно по-новому интерпретируя текст Книги Бытия. Она пишет поэтично и возвышенно:

> Когда создал Бог Адама и навёл на него сон, во сне этом Адам ощутил великую любовь. И Бог наделил его любовь формой; так, женщина — это любовь мужчины. Ведь, когда увидел Адам впервые Еву, он исполнился мудрости и признал в ней мать своих чад. Но, когда Ева увидела Адама, она взглянула на него, словно в небеса… Так, есть лишь одна любовь, и это любовь между женщиной и мужчиной, и никак иначе…. Любовь мужчины разжигает в нём страсть, как пламя огнедышащей горы, что едва возможно сдержать, но любовь женщины — как пламя очага… Её любовь к мужчине — как мягкое тепло солнца, что рождает плоды… Так женщина лучше способна выносить свой плод[38].

---

[35] Шиппергес, Heilkunde, VI, стр. 124.

[36] Хильдегарда Бингенская, «Книга сложной медицины», или «Причины [болезни] и пути лечения», ред. Пауль Кайзер (Лейпциг, 1903 г.), стр. 46, по цитате у Кедден, “It Takes All Kinds…” стр. 153.

[37] Там же, стр. 154—55 — подытоживание взглядов Хильдегарды. Я прочла оригинальный текст в немецком переводе Шиппергеса, Heilkunde, VI, стр. 124—27, и XII, 204—9. Отметьте разницу с учением Фомы Аквинского, где жена — лишь «помощница» мужчины в деле размножения. Женщина — вещь (*res*), объект владения (*possesio*) и орудие (*instrumentum*). Благополучие ребёнки целиком зависит от физического вклада отца.

[38] Шиппергес, Heilkunde, XII, стр. 204 (перев. Г. Лернер).

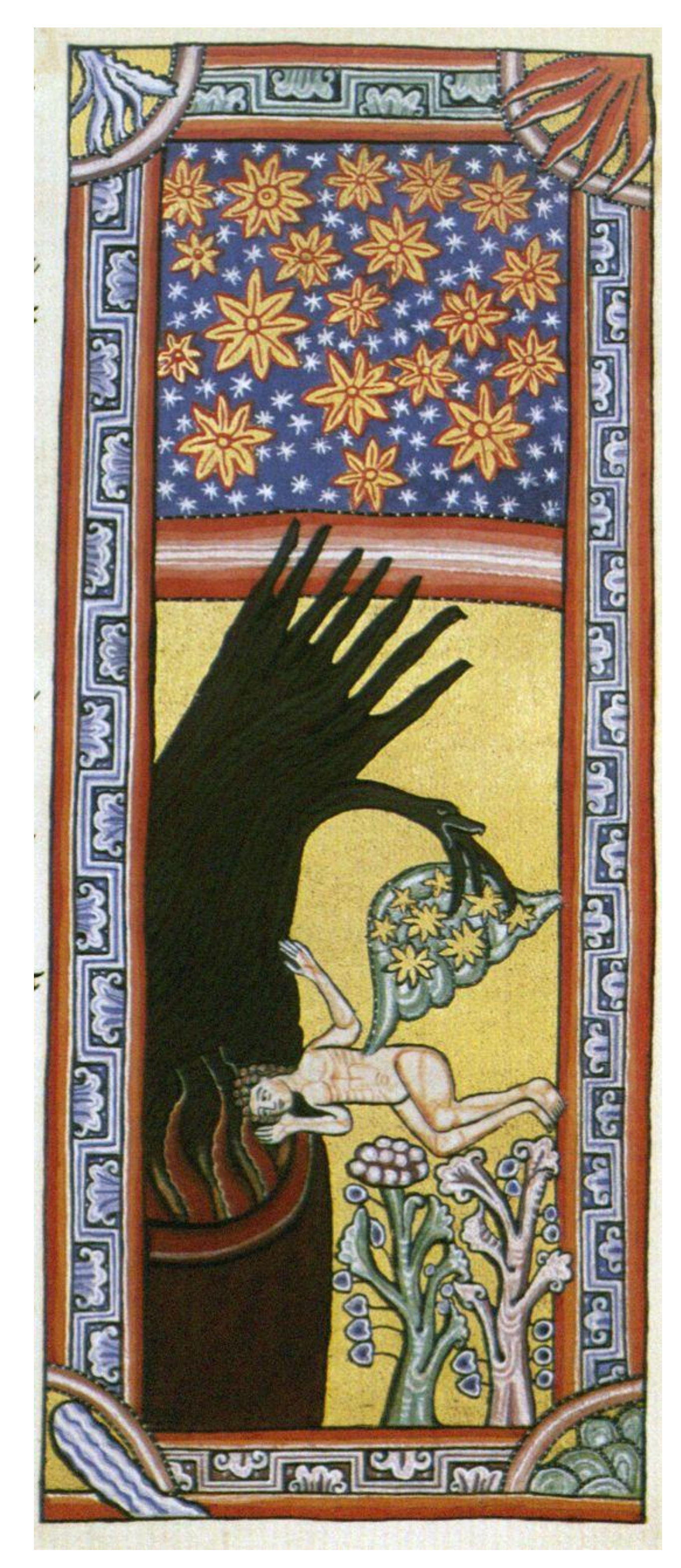


Иллюстрация к видению «Грехопадение Адама»

Иллюстрация к этому видению, что поразительно, ещё более радикально отходит от канонического представления, чем текст. Она объединяет в себе элементы мифа о сотворении и мифа о грехопадении. На рисунке изображены четыре стихии, в верхней его части — небо, звёзды и ангелы. Адам лежит на боку. Под ним изображены два райских древа. Из его ребра рождается Ева в образе раковины, наполненной звёздами («драгоценными жемчужинами человечества», по выражению Хильдегарды). Левую часть рисунка занимает тёмная фигура, похожая на дерево, и огненное озеро, из которого исходит змеиная голова, изрыгающая языки пламени в направлении раковины (Евы). Тёмная фигура представляет падшего Люцифера (дьявола), который принял облик змея, чтобы искусить Еву[39]. Для рисунка истории сотворения нетипично отсутствие человеческого образа Евы. Звёзды в раковине, олицетворяющие будущие поколения человечества, перекликаются со звёздами на небесах, которые по замыслу Хильдегарды представляют ангелов. Такая композиция в большей степени подчёркивает роль Евы как спасительницы, нежели как виновницы грехопадения.

Точно так же Хильдегарда пересказывает и историю грехопадения, снимая обвинение с Евы и всех женщин. Грехопадение в её интерпретации представляется как предопределённый итог плотской слабости

---

[39] Scivias, 1, 2. Толкование, подобное моему, см. у Маргарет Р. Майлз, Carnal Knowledge: Female Nakedness and Religious Meaning In the Christian West (Нью-Йорк, изд. VIntage Books, 1991 г.), стр. 99—101.

Евы, которой наделил её Создатель. Похожее толкование мы встретим в пересказах истории грехопадения у многих толковательниц последующих столетий.

Хотя Хильдегарда в пересказе исторических событий вполне традиционно обозначает Бога как мужчину, называя его Отцом, Владыкой, Спасителем, в описании вечных событий вселенского характера она описывает его женскими метафорами. Очень любопытно, что и в её видениях, и в иллюстрациях преобладают женские фигуры. Постоянно возникают, к примеру, три главные женские фигуры: София (Премудрость), образ Богопознания (объединяющий в себе милость и страх) и Сапиенция (божественная мудрость Церкви и Вселенной).

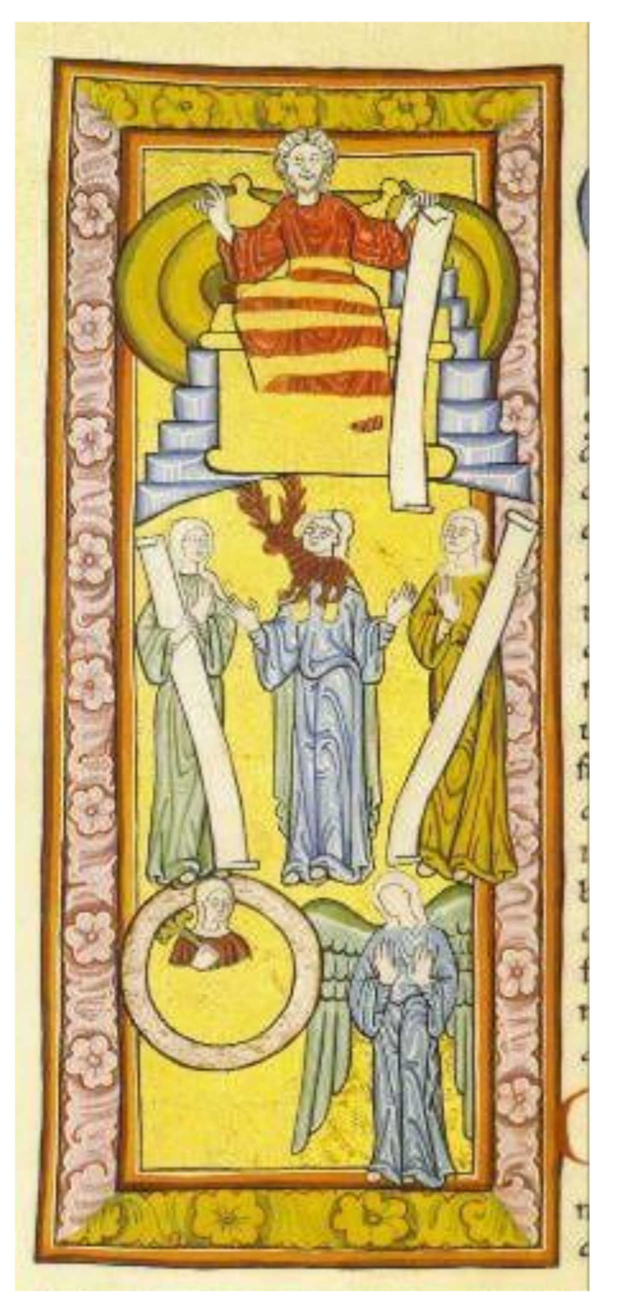


Иллюстрация к видению «Пять Добродетелей возводят град Небесный в доме Мудрости»

Воплощение Мудрости восседает на платформе, которая опирается на семь колонн — традиционный изобразительный образ дома Мудрости. Мудрость одновременно милостива и ужасна для человечества и полностью открываешься лишь только Богу. В разных фрагментах её называют Царицей, супругой Царя небесного, Невестой Божией. Противоположные качества этих женских образов: милость и благоговение, а также выраженный эротический язык, которым Хильдегарда их описывает, подчёркивают, что символически они — наследие дохристианских богинь. Это особенно заметно в образе Софии, которая носит на голове стилизованную корону, как древнегреческая София и Богиня-Мать Древнего Ближнего Востока. Учёные часто отмечают подобную преемственность древних языческих символов и их перенос в христианство в форме «теологии мудрости». Слияние ветхозаветной фигуры Софии (Премудрости), представляющей собой женскую сторону Бога, с Марией, невестой Господней и матерью Христа,

характерно для теологии мудрости и часто возникает в работах более поздних мистикесс и мистиков[40].



Иллюстрация к видению «Материнство от Духа и воды»

Образ Софии приходит Хильдегарде в трёх видениях подряд (*Scivias*, II, 3—5). В первом случае женщина понимает её как «невесту сына моего [Церковь], которая всегда дарует Ему новых детинь через перерождение из Духа и из воды»[41]. Видение изобилует образами женщины и рождения. Матка символизирует материнскую любовь, «сеть», которой Церковь ловит грешных, чтобы их спасти. Груди девы представляют сердце верующих. Женская фигура простирает своё величие...

> …как мантию, и говорит, что должна зачинать и давать жизнь. Это означает рост Церкви в таинстве Святой Троицы… Церковь — непорочная Мать всех христианок и христиан. Она зачинает и рождает чад через тайную силу Святого Духа и дарует их Господу, поэтому зовут их чадами Божьими[42].

---

[40] Эрнест У. МакДоннелл, The Beguines and Begherds In Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene (Нью-Брансуик, изд. Rutgers University Press, 1954 г.), стр. 575—86. Автор подробно описывает образ Софии-мистикессы у мистика Генриха Сузо, теософа Якоба Бёме и мистика-спиритуалиста Иоганна Георга Гихтеля. Более современное феминистское толкование этого культурного идеала: целомудренной женщины, воплощающей в себе и Софию, и Марию — см. у Розмэри Рэдфорд Рютер, “Misogynism and VIrginal Feminism In the Fathers of.the Church”, в работе Religion and Sexism: Images of Wom.an In the Jewish and Christian Traditions, ред. Розмэри Рэдфорд Рютер (Нью-Йорк, изд. Simon & Schuster, 1974 г.), стр. 178—79; Розмэри Рэдфорд Рютер, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Бостон, изд. Beacon Press, 1983 г.), гл. 2; наиболее полный анализ теологии мудрости Хильдегарды см. у Ньюман, Sister of Wisdom.

[41] Бёкелер, Wisse die Wege, II, № 3, стр. 160.

[42] Там же, стр. 162, 163.



Иллюстрация к видению «Помазанные Святым Духом»



Иллюстрация к видению «София: мать-Премудрость, мать-Церковь»

Другую женщину, явившуюся в видении, Хильдегарда описывает словами «гласа небесного»: «Это цветок с небесной горы Сион. Да будет она Матерью, и розой, и ландышем. О роза, будешь ты суждена величайшему Царю, а, когда окрепнешь, когда придёт твоё время, станешь Матерью самого прославленного дитя»[43]. В подробном описании видения Хильдегарда представляет Церковь в виде трёх групп: апостолы и их последователи (духовенство); «самая славная ветвь Иерусалима небесного» — девы и непорочные мученицы; и, наконец, мирянки и миряне, короли, знать и бедные. Для взглядов Хильдегарды характерно, что непорочные девы, то есть монахини, по положению равны духовенству в чествовании и поддержании силы Матери-Церкви.

[43] Там же, II, пятое видение, стр. 175 (перев. Г. Лернер).

Разрабатывая свою теологическую систему, Хильдегарда связала судьбу Христа преимущественно с женскими образами. Точно так же, как она объединила Марию и Софию по признаку материнства, она представляла Милосердие, такую же загадочную фигуру, как Мудрость, которая объединяет в себе стороны и Христа, и Девы Марии: «В правой руке держала она солнце и луну, нежно их обнимая», и говорила «с созданием, появившимся у неё на груди… Я породила тебя из чрева до утренней звезды»[44] Такое представление о предопределении Христа во времена Хильдегарды было повсеместным, оно встречается даже в избранных уставах для монахинь. Оно гласит, что Господь создал мир, чтобы его спасти. Таким образом, непорочные и материнские аспекты трёх материнских фигур в видениях Хильдегарды: Милосердия, Марии и Церкви, — служат Божьему замыслу привести в мир Христа и таким образом даровать миру спасение[45].

Повторяющиеся видения Хильдегарды, где Церковь возникает в образе Матери, и её описания созидающего, дарующего жизнь начала Церкви, который она связывает с «плодовитостью» (*viriditas*) — целостным представлением о жизненной силе земли, человеческой жизни и духовности, выражают её убеждение в единстве женского и мужского во вселенной, на земле и на небесах. Теологическая система Хильдегарды резко расходится с дихотомией и патриархальной иерархией схоластики. В видениях Хильдегарды женское сливается с мужским, физическое — с духовным, рационально-практическое — с мистическим. Неслучайно иллюстрации к её видениям почти всегда выполнены в виде кругов, дуг и волн, — они напоминают мандалы и исключают любые иерархии, воплощая целостность, завершённость и единство[46].

В настоящей работе невозможно отдать должное богатству её видений, сложности мыслей и значительной оригинальности трудов. На мысль Хильдегарды оказали влияние бенедиктинские учения и медицинские теории Галена, которые диктовали, что человекой и природой управляют жидкости тела (гуморы), и что главной причиной болезней является слизь (флегма). В свои работы по медицине и космологии она включала принципы народного целительства и массовые представления, например, веру в целительную силу минералов и драгоценных камней. Переводов научных трудов Аристотеля на

---

[44] Ньюман, Sister of Wisdom, стр. 47, 58.

[45] Там же, стр. 64.

[46] Удивительно, насколько похожа структура иллюстраций к её видениям на мандалы и другие образцы восточного художественного стиля. Возможно, истоки культурного влияния Востока лежат в общении Хильдегарды с членами раввинских училищ в Рейнской области. Еврейские учёные взаимодействовали с еврейскими центрами образования в исламском мире и несли в Европу знания о восточных религиях, и в том числе понятия и стили культур Дальнего Востока. В ходе общения Хильдегарда могла познакомиться с их работами или традициями. Я благодарю за это предположение сестру Анжелу Карлеварис из Ордена св. Бенедикта, аббатство святой Хильдегарды, Рюдесхайм-Айбинген. Из личных бесед и переписки.

Упоминание раввинских училищ в Рейнской области см. у Исмара Элбогена и Элеоноры Стерлинг, Die Geschichte der Juden In Deutschland (Франкфурт-на-Майне, изд. Athenaeum Verlag, 1988 г.), стр. 24.

латынь в Западной Европе ещё не было, поэтому мысль Хильдегарды развивалась без влияния аристотелевской системы объяснений природных и биологический явлений. Таким образом, её работы по медицине, а тем более поэтические труды по космологии, достаточно оригинальны[47]. Подробное и достаточно точное описание полового акта и убеждение, что польза половой активности для человеки далеко не ограничивается размножением, говорят о необычном взгляде на человеческую природу и о достаточно передовых толкованиях человеческих возможностей, особенно учитывая, что с восьми лет Хильдегарда жила в затворничестве. Далее, описание женских и мужских черт, достаточно независимых друг от друга, и разнообразное возвышение роли женщины доказывают, что несмотря на принятие традиционных гендерных определений она обогатила работы элементами своего жизненного опыта. В её трудах женщины, несмотря на слабость и неполноценность, с которой она соглашалась, предстают активными и сильными.

Хильдегарда первой среди длинного ряда мистикесс и спиритуалисток основала свой авторитет и право говорить и мыслить непосредственно на воле Божьей. Бог говорил с ней — он убедил её в этом, а она убедила современниц. Из этого она черпала свои неиссякаемые силы, живость и талант вести за собой других.

В трёх иллюстрациях более поздней рукописи *De Operatione Dei* («Книга трудов о Божественном») Хильдегарда вписала в сцену видений себя. Видения абстрактны и открыты субъективному толкованию; они изображают «Колесо вселенной», «Человеческую природу» и «Взращивание мирового древа». Каждый из рисунков — как мандала, состоящая из множества кругов, представляющих разные аспекты вселенной, а в центре — человеческая фигура. В левом углу каждого рисунка изображена сидящая монахиня, которая пишет на двух дощечках, по форме напоминающих Скрижали Завета. Лицо её поднято кверху, а глаза как будто сияют. Это скромное самопредставление, возможно, является первым в таком роде для женщины[48].

---

[47] Толкование медицинских и научных трудов основывается на Дронке, Women Writers; Кедден, “It Takes All Kinds… “, стр. 149—74; и Линн Торндайк, A History of Magic and Experimental Science I—II: During the First Thirteen Centuries of Our Era (Нью-Йорк, изд. Columbia University Press, 1929 г.), том II.

[48] Хильдегарда, De Operatione Dei, видение 2; видение 3 и 4, репродукция: Фокс, Illuminations, стр. 39, 42, 46. Три века спустя в похожей позе на иллюстрациях в одной из своих книг изобразит себя Кристина Пизанская.



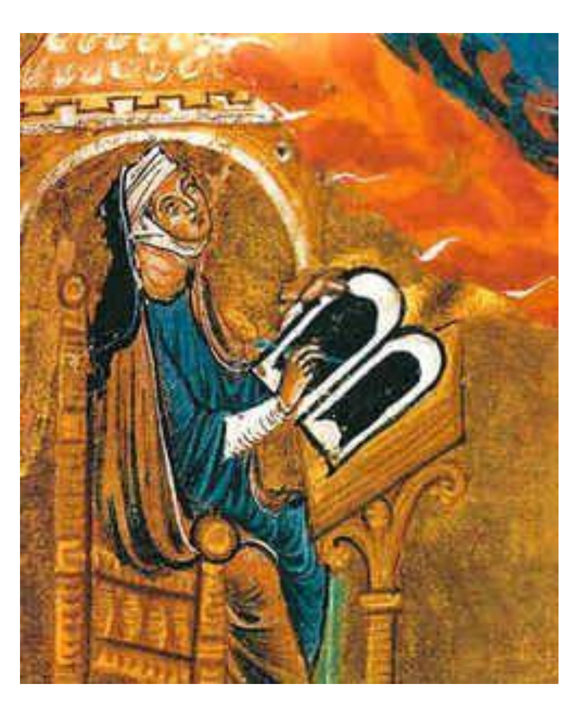
Иллюстрация к видению «Колесо вселенной»



Иллюстрация к видению «Человеческая природа»



Иллюстрация к видению «Взращивание мирового древа»



Фрагмент

Этот фрагмент повторяется и располагается внутри иллюстраций, изображающих высочайшие философские темы, и это доказывает, что к тому времени Хильдегарда преодолела границы традиционного самоуничижения и скромности. Она перестала быть просто «малой трубой Божьей»; она хотела, чтобы все увидели, как она записывает свои видения; чтобы все узнали, что они принадлежат ей. Хильдегарда, желающая, чтобы её запомнили и признали как самостоятельную автрису, стала первой женщиной, которая благодаря мистическим откровениям заявила своё право на место в истории.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

Путь мистикесс, часть первая

ЕСЛИ ТРАДИЦИИ, РЕЛИГИЯ И ПОВСЕДНЕВНЫЙ ОПЫТ внушили женщинам глубокое чувство умственной неполноценности — как считалось, и природной, и данной Богом, — непонятно, как именно некоторым удалось побороть это чувство и дать себе право и разрешение мыслить, говорить и даже писать. Ранее мы обсудили некоторые преграды, которые женщинам приходилось преодолевать, и жертвы, на которые они шли, чтобы иметь возможность мыслить. Теперь рассмотрим некоторые направления и движения, которые способствовали духовной и психологической эмансипации женщин.

Мыслители классической Античности и отцы Церкви называли рациональность мужчины, его способность мыслить логически, не впадая в субъективность эмоций, божественным даром, что открывает путь к спасению. Мужчина обладает разумом и свободой воли — так, способность выбирать добро согласно церковным учениям и практикам приведёт его от греха к искуплению. Библия толковалась на основании рациональных, философских и богословских представлений, на основании схоластического перехода от одной интерпретации к другой и на основании сложных образов, смысл которых должна была интерпретировать учёная верхушка церкви. Бóльшая часть мизогинных представлений патриархального учения была призвана убедить женщин и мужчин, что способность к рациональности от природы свойственна мужчинам, в то время как женщинам — нет, и именно поэтому им предначертано выученное невежество и интеллектуальная зависимость.

Однако существовал и другой путь к просвещению и познанию — древняя традиция, зародившаяся до христианства и развивающаяся в нём с самого начала, — мистицизм. Мистицизм в разных формах утверждал, что высшее знание обретается не через рациональную мысль, но через уклад жизни, наитие и внезапное озарение. Мистикессы считали, что людини, мир и вселенная взаимосвязаны и могут познаваться через интуитивное и

непосредственное восприятие. Мистикессы были уверены, что Бог присутствует во всех Его творениях, и доступ к Нему можно получить через безусловную любовь и самоотверженную преданность, которые выражаются в искренних молитвах и посвящению себя духовной жизни[1]. «И немедля я уразумела…» — так писала Хильдегарда Бингенская. Хадевейх Брабантская, самая выдающаяся голландская мистикесса тринадцатого века, заявляла: «…Любовь презирает рассудок и всё, в чём состоит рассудок, и что стоит выше и ниже его. То, что принадлежит рассудку, противоположно тому, что приносит благо истинной природы любви. Рассудок не способен ничего отнять у любви, равно как не способен ничего принести любви. Ибо истинная природа любви — всегда изобильный поток, свободный от мысли или забвения»[2]. Мистикесса тринадцатого века Мехтильда Магдебургская после впечатляющего описания страданий, в которых её душа желала воссоединения с «возлюбленным» (Богом), поэтически описывает свои переживания:

> Великий язык Божества рёк мне некие слова могучие. Их услышала я жалкими ушами ничтожества своего и лучезарнейший свет открылся очам души моей. В нём узрела я порядок невыразимый и познала несказанную славу и непостижимое чудо и ни с чем не сравненную сладостность с её даром различения, высочайшее насыщение и величайший порядок в познании, наслаждение с перерывом по

---

[1] Выводы о мистицизме основаны на следующих источниках: Эрнст Бенц, Die VIsion: Erfahrungensformen und Bilderwelt (Штутгарт, изд. Ernst Klett, 1969 г.); Уолтер Холден Кэппс и Венди М. Райт, Silent Fire: An Invitation to Western Mysticism (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1978 г.); Ричард Кикхельфер, Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1984 г.); Эрнест У. МакДоннелл, The Beguines and Begherds In Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene (Нью-Брансуик, изд.: Rutgers University Press, 1954 г.); Элизабет Альвильда Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1986 г.); Вольфганг Риле, Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung Ihrer Metaphorik (Гейдельберг, изд. Carl Winter Universitätsverlag, 1977 г.); Гершом г. Шолем, Major Trends In Jewish Mysticism (1941 г.; Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1978 г.); Гордон С. Уэйкфильд, The Westminster Dictionary of Spirituality (Филадельфия, изд. Westminster Press, 1983 г.); Дональд Вайнштайн и Рудольф Белл, Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000—1700 (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1982 г.); Мария Дэвид Виндштоссер (ред.), Deutsche Mystiker, Band V: Frauenmystik Im Mittelalter (изд. Verlag Koselschen Buchhandlung, 1919 г.).

См. также: Джон Чапмен, Орден святого Бенедикта, “Mysticism”, в издании Encyclopedia of Religion and Ethics, Джеймс Хастингс (ред.), в 13 томах (Нью-Йорк, изд. Charles Scribner's Sons, 1955—58 г.), том IX (1955 г.), стр. 90—101.

[2] Первая цитата (Хильдегарды) — у Адельгунда Фюркёттера (перев.) [Hildegard Von Bingen] Briefwechsel (изд. Otto Müller Verlag, Зальцбург, 1965 г.), письмо “Hildegard an Wibert von Gembloux”, стр. 226—28, цитата на стр. 227. Английская версия — по Питеру Дронке, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310) (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1984 г.), стр. 168. Вторая цитата — Й. О. Плассманн (ред. и перев.), Die Werke der Hadewych (Ганновер, изд. Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923 г.), письмо 20, стр. 41—42; перевод с немецкого на английский — Г. Лернер. Английскую версию этого письма см. также у сестры М. Колумба Харт, Орден св. Бенедикта, “Hadewijch of Brabant”, American Benedictine Review, Vol. 13, № 1 (1962 г.), 1—24.

силам человеческим, чистейшую радость в единении и живую жизнь вечности, как сие есть теперь и как вечно пребудет[3].

Многие мистикессы переживали длительные периоды экстатического восторга, некоторые — на протяжении почти всей жизни. У других подобные интенсивные переживания возникали лишь изредка. Юлиана Нориджская, предположительно, пережила все свои духовные озарения за сутки. Мистикессы опирались на библейскую традицию пророчества и откровений и в особенности — на образы Песни песней, которая со времён аллегорического толкования Бернарда Клервоского считалась метафорой мистического союза Бога и души. Другими источниками мистицизма послужили труды Платона и традиции православия четвёртого—шестого веков, в особенности труды сирийского монаха, известного как Псевдо-Дионисий, — в основном из них средневековый мистицизм почерпнул язык и образы. Мистицизм возник давно, но в двенадцатом веке пережил в западной Европе возрождение и обрёл новую жизнь. Многие монахи стремились к более аскетичной жизни, созерцанию, вдумчивости в желании обрести глубокую духовную связь с Богом; так был основан орден цистерцианцев. Целью христианского мистицизма было духовное единение с Господом — для этого мистикессы придерживались аскезы и страданий, умерщвления плоти, занимались медитацией и открывали сознание божественным откровениям. Мистикессы по-разному описывали свой путь к Богу, но обычно он включал несколько этапов:

1) очищение тела и души через удаление всех чувственных отвлечений — путём аскезы, молитвы и освобождения души от всех мирских забот;
2) «ночь духа» или «тьма неведения», когда все предыдущие знания забываются, чтобы освободить душу; затем следует божественное переживание, внезапное озарение. Мистикессы говорят о присутствии Бога, о внезапной убеждённости в реальности сверхъестественного опыта, который они переживают как великую радость и уверенность;
3) заключительная стадия, которая может наступить сразу или позднее, — единение с Христом, в котором мистикесса переживает страдания и распятие Христа или же всепоглощающее божественное откровение единения, слияния и, иногда, экстатический опыт предания себя Другому.

И все великие мистикессы, и мистики описывают подобный опыт, и часто таким образом, что становится ясно — слов здесь недостаточно. Хадевейх объясняет вполне типично: «Ибо язык небесный непонятен на земле. Для всего в земном мире довольно есть слов голландских и слов многих других языков,

---

[3] Д-р Вильгельм Оль (перев.), Mechthild Von Magdeburg, Das fliessende Licht der Gottheit, Deutsche Mystiker, книга 2 (Кемптен и Мюнхен, изд. Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung, 1922 г.), стр. 87 (перев. Г. Лернер). См. также: Гэлл Морел (ред.) Offenbarungen der Schwester Mechtild of Magdeburg oder Das Fliessende Licht der Gottheit (Дармштадт, изд. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 г.); и Люси Мензис (перев.), The Revelations of Mechthild of Magdeburg (1210—1297) or The Flowing Light of the Godhead (Лондон, изд. Longmans, Green, 1953 г.).

но я не знаю слов ни голландских, ни на других языках, что могут описать предметы небесные»[4]. Мехтильда Магдебургская после изысканного поэтического описания одного из своих видений пишет просто и живо: «Вот недостаёт мне слов немецких. Латыни я не обучена. Если есть что доброго в них — то сие не моя заслуга. Ибо каким бы ни был пёс дурным, он всегда с радостию к хозяину побежит, если тот его белым хлебцем поманит»[5]. Переход на просторечие отражает недостаток слов для описания божественных откровений, а метафора пса, которого манят белым хлебом, выражает чувство утраты Мехтильды, лишённой ценного дара божественного языка.

ЗНАНИЯ, ПОЛУЧЕННЫЕ МИСТИКЕССАМИ В ТРАНСАХ И ЭКСТАЗАХ, передавались современницам в виде откровений, пророчеств, видений и духовных мемуаров. Некоторые видения можно составить в связную теологическую систему, другие отрывочны и беспорядочны; одни наполнены библейскими и традиционными обрядовыми образами, другие на удивление оригинальны в плане идей и символики. Очевидно, мистикессы опирались на то, что окружало их в жизни. Так, видения монахинь были полны образов и символов, которые они видели в церквях, в Библии, в Святых писаниях. Мистикессы, которые долго жили вне монастырей или столкнулись с мистическими переживаниями в зрелом возрасте, такие как Хадевейх, Мехтильда Магдебургская, Марджери Кемп, Доротея из Монтау и поздние протестантки, опирались на образы, непосредственно отражающие их мирской опыт. Марджери Кемп, описывая экстатические переживания, использовала простые и скромные метафоры из жизни домашней хозяйки и матери из города Кингс-Линн, Восточная Англия. Вот как она описывает чудесные звуки, которые вдруг услышала: «Один звук был таким, словно в ухо её дули кузнечные мехи… то был звук Духа Святого. А затем Господь наш превратил сей звук… в голос птицы малой, что красногрудой зовётся, и часто она пела весело её в правое ухо»[6]. В видениях мистикессы-пиетистки семнадцатого века Анны Веттер Христос танцевал с ней на свадебном пиру, а некая мистическая сущность вмешивалась в ссору в таверне[7]. Обычно мистические видения поражали обилием подробностей. Неважно, были это видения, сны, галлюцинации или внетелесные переживания, они, без сомнения, были реальны. К Хильдегарде Бингенской и Юлиане Нориджской видения приходили в полном сознании в форме «впечатлений» — зрительных образов и звуков, которые впоследствии объясняли «голоса». Важным достижением

---

[4] Письмо 17 у сестры М. Колумбия Харт, стр. 14

[5] Мехтильда, «Струящийся свет Божества», стр. 89.

[6] Сэнфорд Б. Мич и Хоуп Эмили Эллен (ред.), The Book of Margery Kempe (Лондон, изд. Oxford University Press, 1961 г.), стр. 77.

[7] Готтфрид Арнольд, Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vam Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 (Франкфурт-на-Майне, изд. L Fritschens Erben, 1729 г.), том 3, стр. 150—57.

всех известных нам мистикесс было то, что они не просто переживали эти поразительные ощущения, но смогли убедить современниц не только в том, что они реальны, но и в том, что они несут духовный смысл[8]. Все мистики-мужчины в Средние века были священниками — их богословского образования было достаточно, чтобы занять общественную роль; других подтверждений их авторитета не требовалось. Однако для женщины умерщвление плоти, страдания и радость мистических переживаний иногда могли трансформироваться в общественную роль духовного лидерства, необычную для её пола; примеры мы видим в жизни Хильдегарды Бингенской и, позднее, святой Екатерины Сиенской и святой Терезы Авильской.

Один из ранних мистиков Гуго Сен-Викторский, как и большинство других, считал, что изучение схоластики и исполнение церковных ритуалов не способствует подготовке души к божественному. Таким образом, мистический способ восприятия и познания отличался от главенствующего церковно-богословского. Мистицизм в особенности подходил неграмотному, простому народу, презираемому в глазах общества. Ведь разве не о таких женщинах и мужчинах говорил Иисус, что они, нищие духом, войдут в Царствие небесное? Каждая мистикесса так или иначе боролась с ощущением того, что недостойна взятой на себя роли. Мистикессы обращали приписанную женскую слабость в силу способом, настолько часто встречающимся среди женщин, отстаивающих своё право мыслить, что его можно назвать закономерным. Они заявляли: Господь избрал их орудием Его спасения именно потому, что они были слабы, невежественны и просты, и не имели великой привилегии священнослужения. Такое утверждение повторяется раз за разом на протяжении столетий. Мехтильда Магдебургская в своей книге упоминает о нём несколько раз. В разделе «О книге сей и писавших её» она в молитве вопрошает, почему Господь дал ей повеление написать эту книгу:

> Господи, ах, если б не мне, а учёному мужу духовного звания
> чудо великое от Тебя было явлено в назидание,
> было б оно во веки веков прославлено.
> Но разве поверит хоть кто-то,
> что Ты среди грязи болота
> возвёл златой Свой чертог?

---

[8] Умам двадцатого века, особенно склонным к рациональности и материализму, сложно понять и тем более оценить это достижение. Привычка считать мистикесс больными, психопатками или шарлатанками мешает взглянуть на них с точки зрения их времени и обстоятельств жизни. Мне показалось полезным воспринимать их с опорой на исторически доказуемые критерии: я считаю должным упомянуть тех, кто смогли убедить по крайней мере некоторую часть современниц в подлинности и правдивости своих видений. В исторической перспективе неважно и недоказуемо то, правду они говорили или нет; важно то, что они трансформировали свои взгляды в общественные действия.

На это Бог отвечает:

> И бывает, пером владеющий мудрец
> предо Мною — истинный глупец.
> Вот ещё тебе и такая весть:
> для Меня Самого великая честь,
> да и Церкви Святой чем гордиться есть,
> коли учёному языку человека простого
> научить удаётся прямо из Духа Святого[9].

В другом характерном эпизоде Бог напоминает неверующим о том, что и апостолы сперва были слабы, и Моисей не решался принимать божественные силы, и «…откуда взялось такое, о чем говорил Даниил (столь мудро) в детстве своём»[10].

Извиняющийся тон, которым Мехтильда Магдебургская, бегинка, живущая в миру, говорит о своём пророческом даре, возможно, объясняется её низким общественным положением, как отмечает медиевистка Кэролайн Байнам. Байнам подчёркивает, что монахини монастыря Хельфта, жившие поколением позднее в большой и влиятельной женской общине, гораздо более уверенно заявляли о своём праве учить и наставлять других христианок. Святая Мехтильда Хакеборн и её сестра Гертруда, настоятельница монастыря Хельфта, приняли авторитет, которым их наделили видения, чтобы стать посредницами, «проповедницами и наставницами». Байнам отмечает, что этот авторитет возник именно потому, что для женщин в иерархии Церкви активные роли были закрыты[11].

Мистический способ познания и восприятия не знал государственных и конфессиональных границ. Мистикесс и мистиков можно обнаружить во всех религиях и в большинстве исторических периодов. Чтобы проиллюстрировать универсальность мистического опыта, любопытно будет сравнить примеры, приведённые выше, с примером афроамериканской евангелистки девятнадцатого века.

Джулия Фут, дочь рабыни и раба, но сама рождённая свободной, провела детство в штате Нью-Йорк, а затем с мужем переехала в Новую Англию. Она рано ощутила призвание к религии, однако когда ей пришли два видения, в которых ангел держал перед ней свиток с повелением проповедовать, она не послушалась: «О нет, Боже, почему я… Я подумала: невозможно, чтобы Бог призывал проповедовать меня — меня, столь слабую и невежественную… Я всегда была против того, чтобы женщины проповедовали, и выступала против

---

[9] Мензис (перев.), «Струящийся свет Божества», стр. 58—59.

[10] Там же, книга пятая, раздел 12, стр. 14.

[11] Кэролайн Уолкер Байнам, Jesus as Mother: Studies In the Spirituality of the High Middle Ages (Беркли, изд. University of California Press, 1982 г.), стр. 247—54; цитата на стр. 250.

этого»[12]. По знакомой из судеб ранних мистикесс закономерности женщина тяжело заболела. Подруги и родные собрались у её постели, думая, что она умирает. Затем её посетило видение Святой Троицы в саду. Её подвели к Богу-Отцу, Сыну и Святому Духу. Отец попросил её принять решение, послушается она или нет. Джулия согласилась, и тогда Христос подвёл её к воде, «снял с меня одежду… Христос омыл меня, вода была тёплой…». Затем женщина услышала чудесную музыку, и ангел подал ей одеяние. Святой Дух сорвал плод и дал ей съесть. Затем Бог-Отец повелел ей идти, однако женщина сказала, что ей не поверят. Тогда Христос написал что-то золотым пером и золотыми чернилами на золотом свитке. «Он свернул свиток и сказал поместить его в грудь, и произнёс: куда ни пойдёшь, покажи этот свиток, и узнают все, что Я послал тебя возвещать о всеобщем спасении»[13].

Как и многие её предшественницы, Джулия Фут столкнулась с сильнейшим осуждением. Её отлучили от местной церкви; ей часто не разрешали говорить или проповедовать; её порицал епископ. Однако женщина не сдалась, и её учение об очищении от грехов обрело много последовательниц. Тридцать лет спустя она так говорила о тех, кто отнимали у неё право проповедовать:

> Иногда говорят: если женщина заявляет о божественном призвании, пусть покажет божественные доказательства, то есть совершит чудо — и тогда ей поверят. Если, чтобы проповедовать Благую весть, нужны доказательства, пусть их предъявят братья мои — а иначе не верю, что имеют они право на священнослужение.

Джулия Фут, следуя примеру давних предшественниц, в защиту права женщины проповедовать вновь цитирует Библию — ранних пророков и особенно апостола Павла: «Когда сказал Павел: “...помогай этим женщинам, принимавшим участие в моих трудах благовествования”, он явно имел в виду, что женщины не просто подливали им чай»[14]. С этим едким комментарием афроамериканская евангелистка-самоучка девятнадцатого века присоединяется к длинному ряду христианок, которые защищали своё право наставлять и проповедовать мистическими переживаниями и цитатами из Библии.

---

[12] Мотив «Боже, почему я» часто встречается в истории христианства, особенно в свидетельствах и биографиях мистикесс и мистиков. По-видимому, прежде чем мистикесса сможет принять силу и ответственность, данную видениями, она нуждается в божественном подтверждении того, что достаточно сильна и достойна этого.

[13] Миссис Джулия А. Дж. Фут, “A Brand Plucked from the Fire: An Autobiographical Sketch” (Кливленд, отпечатано для автрисы в изд. W. F. Schneider, 1879 г.), у Уильяма Л. Эндрюса (ред.), Sisters of the Spirit: Three Black Women's Autobiographies of the Nineteenth Century (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1986 г.), первая цитата на стр. 200—201; вторая — стр. 202—3. Все упоминания миссис Фут основаны на этом источнике.

[14] Обе цитаты там же, стр. 209.

Из исторических свидетельств очевидно, что мистицизм был особенно привлекателен для женщин, и в определённых регионах в определённые периоды возникали скопления мистикесс. В исследовании социологии и происхождения 864 святых нашей эры Вайнштайн и Белл отмечают, что общее соотношение мужчин-святых к женщинам-святым составляло пять к одному. Хотя не всех мистикесс причисляли к лику святых, работа Вайнштайна-Белла иллюстрирует закономерность, справедливую как для святых, так и для мистикесс. Исследователи обнаружили постепенный рост соотношения святых-женщин и святых-мужчин с одиннадцатого по тринадцатый век с пиком в четырнадцатом и пятнадцатом веках — тогда среди святых каждая четвёртая была женщиной[15]. Вайнштайн и Белл также отмечают связь между мистицизмом и причислением женщин к лику святых. Хотя женщины составили лишь 17 % от всех изученных святых, они представляли 40 % всех святых, известных мистическими переживаниями, и 45 % святых, известных провидениями. Самой удивительной особенностью женщин-святых является их восприимчивость к сверхъестественным знакам и взаимодействиям — в выборке Вайнштайна и Белла такие женщины составляют 52 %[16]. Мистические переживания, видения и взаимодействие со сверхъестественным через знаки — это чудеса исключительно частного характера. Поскольку женщинам была закрыта дорога в духовенство и недоступно большинство общественных ролей, за исключением ухода за больными, неудивительно, что их религиозные переживания выражались в более личном, мистическом виде. Нужда в подтверждении права говорить, которую мы рассмотрели ранее, также могла способствовать выбору подобных форм мистического выражения. В видениях Бог говорил с женщиной напрямую, даровал ей свиток и право на самовыражение; показывал ритуал мистического брака, смывал грехи в сцене крещения, давал приказания, знаки и послания. Без этого мистикессе никто бы не поверила. Из этих данных можно заключить, что женщины более, чем мужчины, были расположены к видениям и мистическим переживаниям, однако возможно также, что за подобные духовные проявления монахинь чаще причисляли к лику святых, чем монахов. Возможно, в силу гендерного представления о женщине как о существе более эмоциональном Церковь, определяющая лик святых, одобряла и поощряла подобные проявления у женщин более, чем у мужчин.

Мистикессы возникали скоплениями. За великими мистикессами двенадцатого века: Хильдегардой Бингенской и Елизаветой из Шёнау, которые обе умерли до 1180 г., последовали мистикессы-бегинки Мария из

---

[15] Вайнштайн и Белл, Saints and Society, стр. 220. В одиннадцатом веке только одна из двенадцати святых была женщиной, однако соотношение выросло до более чем каждой десятой в двенадцатом веке. В тринадцатом веке женщины составляли 22 % от всех святых (1 из 5), а в четырнадцатом и пятнадцатом веке их количество выросло до 23 % и 28 % (1 из 4), несмотря на то, что общее количество святых в пятнадцатом веке сократилось более чем наполовину.

[16] Там же, стр. 220—21, 229.

Уаньи, Хадевейх, Мехтильда Магдебургская и удивительные монахини из Хельфта, чей мистицизм процветал в конце тринадцатого века[17]. В четырнадцатом веке мистикессы стали появляться в Голландии, Германии, Англии, Франции и Италии. С распространением охоты на ведьм и началом Реформации количество женщин-святых резко упало и продолжало постепенно снижаться. Однако проповедницы, называющие свои видения пророческими, продолжали возникать среди сектанток из католичек и протестанток в шестнадцатом и семнадцатом веках. Движение Контрреформации вдохновило мистицизм Терезы Авильской и мадам Гюйон. Позднее мистическое мышление находило выражение в разнообразных протестантских сектах, таких как шейкерши, спиритуалистки и множество более мелких евангельских церквей.

Возникновение в одной местности нескольких мистикесс можно объяснить ещё и тем, что женщины могли научиться мистическим практикам подруга у подруги. Монахини монастыря Хельфта в Саксонии и монастыря кларессинок святого Дамиана в Ассизи обучали им подруга подругу. Мистикесса Кристина Эбнер даже удивлялась, почему некоторые монахини её монастыря не переживали мистических откровений[18]. Чем можно объяснить расцвет мистикесс с двенадцатого по четырнадцатый век?[19] Многие историкессы считают, что общественные условия, подтолкнувшие рост мистицизма, сложились в одиннадцатом веке, когда григорианские реформы Церкви расширили влияние духовенства. В эпоху раннего Средневековья источником сверхъестественных сил в повседневности для мирянок и мирян служили святые мощи, а общение народа с духовенством ограничивалось крещением, похоронами и уплатой десятины. Монашеская духовная жизнь представляла собой идеал; молитвы монахинь и монахов обеспечивали милость Господню к прихожанкам и прихожанам в отдельности и к общине в целом. К середине двенадцатого века с церковными реформами, распространением безбрачия среди духовенства, развитием канонического права и закреплением монополии Церкви на образование положение духовенства возвысилось, резко разделив духовную и светскую жизнь. Теперь мир духовный виделся всё более важным, чем мирской. С точки зрения

---

[17] Движение бегинок процветало в двенадцатом и тринадцатом веках, в основном в северной Европе. Оно объединяло мирянок, которые жили в женских общинах и придерживались бедности, чистоты и добродетели.

[18] Кэролайн Уолкер Байнам, Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.), стр. 83.

[19] Выводы о женщинах в религиозном развитии в двенадцатом веке основаны на следующих источниках: Байнам, Jesus as Mother; Дж. Б. Бери (ред.), The Cambridge Medieval History, в 8 томах (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1924—36 г.), том 6; П. Динзельбахер и Дитер Р. Бауэр (ред.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit Im Mittelalter (Вена, изд. Bohlau Verlag, 1988 г.); Фридрих Хеер, The Medieval World: Europe, 1100—1350 (Лондон, изд. Weidenfeld & Nicolson, 1962 г.), перев. George Weidenfeld and Nicolson, Ltd.; Роберт Э. Лернер, Стендиш Мишем, Эдвард МакНелл Бёрнс, Western Civilizations: Their History and Their Culture (Нью-Йорк, изд. W. W. Norton, 1988 г., 11-е изд.); Р. В, Саутерн, The Making of the Middle Ages (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1953 г.); Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature; Эйлин Пауэр, Medieval Women (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1975 г.); Шуламит Шахар, Die Frau Im Mittelalter (Кёнигштайн, изд. Athenaeum Verlag, 1981 г.).

богословия роль священника стала значительно важнее, поскольку он обладал правом распространять церковные таинства в форме мессы и причащения. Это отразилось в том числе в резком увеличении количества монашеских орденов. Орден монастыря Фонтевро, основанный в 1100 г. Робертом д'Арбрисселем, быстро пополнялся монахами. Орден цистерцианцев под руководством Бернарда Клервоского в течение двенадцатого-тринадцатого веков также значительно вырос. К 1270 г. в западной Европе был 671 монастырь. Орден премонстрантов, основанный святым Норбертом в 1120 г., обращал в христианство народ Германии[20].

С возвышением влияния образованного духовенства роль женщины, одновременно и необразованной, и негодной к церковной службе, ограничилась строже. Фактически это означало ограничение связи женщины с миром духовным. Наравне с духовной утратой женщина лишилась видимого авторитета. В двенадцатом веке общее число вступающих в монашеские ордена резко выросло, однако перемены в монашеской жизни вновь способствовали снижению самостоятельности монахинь. К концу века смешанные монастыри под управлением настоятельниц в Англии и западной Европе практически исчезли. Три новых ордена, сперва отказывающиеся принимать женщин, позднее устроили для них отдельные общины, однако установили для монахинь гораздо более строгие правила, чем ранее. К середине двенадцатого века нормой для монахинь стал полный затвор (запрет выходить за пределы монастыря) и духовное наставничество со стороны священников. Тогда же изменилась программа образования для монахинь; теперь они изучали латынь лишь в исключительных случаях.

Тем не менее, в это же время мир наблюдал развитие и распространение новых форм духовных занятий. Теперь всё больше мирян стремилось к апостольской жизни, которая давала мужчинам шанс обрести святость в новой форме. Некоторые уходили из городов и поселений, чтобы жить в бедности и молитве; другие собирались в странствующие группы, привлекая новых последователей своего религиозного усердия. На вторую половину двенадцатого века пришёлся расцвет альбигойской ереси (альбигойцы — это катары с юга Франции). Некоторые несогласные с Церковью миряне, такие как Пётр Вальдус, хотели, чтобы духовенство изменилось, и подавали им пример жизни в бедности и благочестивых деяниях. Вальдус основал движение вальденсов для всех желающих жить, как жил Иисус и его апостолы. Сначала Церковь терпела вальденсов, но затем обвинила их в ереси. С другой стороны, папа Иннокентий III одобрял движения идеалистов, стремящихся преобразовать Церковь изнутри, такие как новые ордена священников-монахов: доминиканский и францисканский. Священники-монахи приносили обеты, похожие на монашеские, однако проживали не в монастырях, а в миру, жили подаяниями и посвящали себя благочестивым делам и проповедям.

[20] Хеер, The Medieval World, стр. 43.

Движение, основанное святым Франциском Ассизским, вдохновило святую Клару присоединиться к нему и с его одобрения основать орден клариссинок. Женщины прибивались к странствующим проповедникам и их сектам, многие вступали в еретические группы — это мы рассмотрим далее. Так, всплеск женского религиозного рвения не сдался под натиском сопротивления со стороны мужчин[21].

Женщины находили временное, часто быстро преходящее подтверждение своего врождённого равенства с мужчинами, ибо и она, и он суть творения Господа, в еретических сектах. Женщины массово участвовали в организации еретических сект и привлекали в них последовательниц и последователей, за что часто терпели гонения и шли на мученическую смерть. В этом можно заметить закономерность, которую мы наблюдали на раннем этапе развития христианства: пока религиозные движения были маленькими и бесструктурными и подвергались гонениям, они с готовностью брали к себе женщин, позволяли им занимать руководящие роли и обладать такой же властью, как и мужчины. Когда движение достигало успеха, оно обретало более оформленную структуру и иерархию, и в нём начинали преобладать мужчины. Женщин оттесняли на вспомогательные роли и забывали. В пример можно привести случай катаров.

Еретическое учение катаров процветало в одиннадцатом веке в Лангедоке (на юге Франции), а в двенадцатом веке распространилось на земли Италии, Рейнской области и Нидерландов. Дуалистическая система верований катаров во многом опирались на труды и толкования гностицизма[22]. Учение говорило, что есть два отдельных бога, один — создатель добра, другой — зла. Материальный мир создал злой бог, и размножение по определению считалось грехом, поэтому катары отказывались от брака и от того, что считали плодами совокупления: от мяса и молока. Поскольку грех исходит от Сатаны, катары считали, что Ева не виновата в грехопадении и оказалась лишь орудием в его руках. Следуя гностическому учению, катары считали, что Мария Магдалина была женой или наложницей Христа. Они отвергали идею физического воскрешения и считали, что воскреснуть может только душа. Также это злой

---

[21] Об этом говорит рост числа женских монашеских орденов. К 1250 г. в одной только Германии существовало более 500 женских духовных объединений. Лайонел Роткруг, “Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies In the Renaissance and Reformation”, Historical Reflections, 7, № l, (весна 1980 г.), 3—264; упоминания на стр. 91—92, 52.

[22] Информация о катарах основывается на следующих источниках: Джеймс Хастингс (ред.), Encyclopedia of Religion and Ethics (Нью-Йорк, изд. Charles Scribner's Sons, 1955 г.), том 6, стр. 618—22. Также Норман Кон, The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1957 г.); Дронке, Women Writers; Готтфрид Кох, Frauenfrage und Ketzertum Im Mittelalter: Die Frauenbewegung Im Rahmen. des Katharismus und des Waldensertums und Ihre sozialen Wurzeln (12—14.]ahrhundert) (Берлин, изд. Akademie-Verlag, 1962 г.); Эммануэль Ле Руа Ладюри, Montaillou, the Promised Land of Error (Нью-Йорк, изд. VIntage Books, 1979 г.).

Кох, Frauenfrage, гл. 2, прослеживает сходство между еретическим движением богомильства в десятом веке и движением катаров. Он отмечает, что женщины в богомильстве принимали активное участие в жизни сообщества, их считали равными, и они даже участвовали в священнослужении в роли диаконисс.

бог создал женщину и мужчину, а в Царствии небесном все создания превратятся в бесполых ангелов. В силу этих отличий от традиционного католичества катары считали женщин и мужчин более равными, нежели разными в отношении божественного замысла и духовных возможностей. Катары считали, что людини способны приблизиться к совершенству с помощью аскезы; тех, кто в ней преуспевали, называли *perfecti* («совершенные»). «Совершенными» могли стать как мужчины, так и женщины. В реальности большинство получали это звание лишь на пороге смерти. Катары допускали браки между мирянками и мирянами, но «совершенным» брак был запрещён. Статус «совершенных» получали через ритуал *consolamentum*, похожий на крещение путём возложения рук. Таким образом, на протяжении жизни мирянки и миряне наслаждались достаточной половой свободой, потому что после исповедания и прохождения церемонии *consolamentum* они станут совершенными и будут спасены. Для высокого положения женщины у катаров было важно то, что по крайней мере теоретически женщины имели право вести церемонию *consolamentum*, хотя на практике это было крайней редкостью[23].

Катаризм развился в городах Лангедока, особенно в Тулузе — сердце текстильной промышленности и торговли. Множество работниц текстильных мануфактур становились катарками, как и мужчины-ремесленники и текстильщики. Из-за того, что жалование текстильщиц были гораздо ниже жалования работников-мужчин, женщина даже при полной занятости едва могла заработать на жизнь. Таким женщинам катаризм мог дать надежду на спасение и практическую поддержку общины. Даже современницы отмечали повальное преобладание женщин в этих еретических сектах.

Несколько знатных женщин Лангедока известны как предводительницы катаризма и как «совершенные». Филиппа, супруга графа де Фуа, руководила монастырём «совершенных»; одной из сестёр графа была Эсклармунда де Фуа, «Принцесса-катарка». После смерти мужа она вернулась ко двору брата, и он выстроил дом, где стали жить она, его бывшая жена и ещё одна «совершенная». В 1207 г. между несколькими епископами и представительницами катаров и вальденсов завязалось общественное обсуждение. Эсклармунда принимала участие в нём со стороны еретичек, и это говорит как о её высоком положении, так и об ограничениях, поскольку епископы сделали ей выговор и посоветовали вернуться к пряже[24].

Во второй половине двенадцатого века было основано много катарских женских монастырей для незамужних дочерей и вдов низшего дворянства. Во

---

[23] Обсуждая роль женщины у катаров, Ричард Абельс и Эллен Харрисон приходят к соглашению, что лишь некоторые «совершенные» женщины участвовали в священнослужениях, хотя теоретически могли. Исследование основывается на статистическом анализе трёх рукописей Инквизиции в Лангедоке. Выводы, по крайней мере по этой выборке, по-видимому, противоречат выводам Коха. См. Ричард Абельс и Эллен Харрисон, “The Participation of Women In Languedocian Catharism”, In Medieval Studies, XLI (1979 г.), 215—51.

[24] Кох, Frauenfrage, стр. 25, 52.

главе таких общин стояла «совершенная», а духовным наставником был епископ еретической секты. Катарки, как и католические монахини, активно занимались образованием, пряли и ткали, но к тому же распространяли свою веру и проводили некоторые религиозные обряды[25].

Инквизиция постоянно преследовала катар и значительно ослабила движение. Жестокость крестового похода против альбигойцев 1209 г. особенно тяжело пала на женщин. В тот год случилась резня еретичек и их детинь в городе Безье, а годом позднее в городе Минерв катар поставили перед выбором — отказаться от своей веры или сгореть. Сто сорок мужчин и женщин прыгнули в огонь. Когда крестоносцы устроили террор против «совершенных», местные временами защищали катар. В 1234 г. в нескольких общинах вооружённые женщины и другие горожане не позволили арестовать еретичек. В 1243 г. женщины принимали большое участие в защите крепости Монсегюр — последнего оплота катар. Во время осады почти все знатные женщины крепости договорились с епископом, чтобы тот провёл для них обряд *consolamentum*, на случай, если они будут ранены и не смогут говорить. Когда у крепости уже не было надежды, епископ исполнил договор. После поражения воинам-защитникам крепости позволили уйти невредимыми, а двести женщин и мужчин из катар сожгли на костре. Среди них было несколько знаменитых «совершенных». После падения Монсегюра знать в основном отвернулась от катаризма, и катарские монастыри постепенно исчезли[26].

К концу тринадцатого века в записях Инквизиции больше не упоминаются «совершенные» — следовательно, они утратили руководящее положение в секте. В период упадка катаризм привлекал больше последовательниц и последователей из среднего класса. Средний класс привлекало то, что катаризм разрешал получать прибыль и проценты, а Церковь запрещала[27]. В записях катарки из среднего класса упоминаются на ролях верующих, но не предводительниц. Они собирали деньги для движения, помогали беглым и занимались миссионерством. С разрушением катарских монастырей женщины утратили возможность самостоятельной власти и даже политического лидерства. Многие бывшие «совершенные» присоединились к бегинкам, другие нашли приют в католических монастырях. К середине четырнадцатого века катаризм фактически исчез. Как и многие поздние революционные и еретические движения, катаризм, казалось, обещал женщинам духовное и религиозное равенство. Из-за гонений и условностей среднего класса обещание уступило место мужскому доминированию и патриархальной структуре. Смелость лангедокских женщин, с оружием

[25] Там же, стр. 56—57.

[26] Там же, стр. 56, 64—70.

[27] Там же, стр. 22—23.

в руках защищавших свои деревни от вторжения крестоносцев, стала одиноким протестом, который был быстро задушен и забыт.

РАЗВИТИЕ ДВИЖЕНИЯ БЕГИНОК вскоре после 1200 г. в Нидерландах, Рейнской области, Швейцарии и на севере Франции открыло женщинам новый путь к благочестию и святости. Бегинки — это мирянки, принёсшие обет бедности и безбрачия, которые занимались физическим трудом и проводили общинные богослужения; они проживали в женских самоуправляемых общинах. В определённых регионах распространению движения бегинок способствовали не только духовные, но и экономические причины. В двенадцатом и тринадцатом веках в населении преобладали женщины, из-за чего многие не могли выйти замуж. Чтобы вступить в общину бегинок (бегинаж), в отличие от монастыря, приданое не требовалось. По мнению некоторых историкесс, это может объяснить быстрый рост движения бегинок[28]. Общины бегинок не только предлагали одиноким женщинам убежище и новый образ жизни — они также обучали чтению Библии на родном языке, что давало женщинам, не знающим латынь, инструменты религиозного самовыражения. Любопытно, что несколько бегинок стали знаменитыми мистикессами. Хотя дальнейшее распространение движения бегинок было остановлено в четырнадцатом веке, когда их обвинили в ереси и ведьмовстве, мистицизм продолжал процветать[29].

Мы начали обсуждение с того, что мистицизм — это способ мышления, альтернативный патриархальному. Если это так, тогда понятно, почему он привлекал женщин в эпоху общественных потрясений, когда им была закрыта дорога к самореализации и духовному самовыражению. Что бы ни толкало женщин к мистицизму, им было сложнее и опаснее, чем мужчинам, заявлять о своих мистических переживаниях и претендовать на святость. Верующий народ более охотно принимал такие заявления от мужчин — обычно священников или монахов. Можно отметить большую разницу в том, насколько были популярны при жизни и влиятельны после смерти мистикессы, которые оставались под наставничеством или покровительством духовного настоятеля-мужчины или организации, которая их поддерживала, и тех, кто такого покровительства не имели. Без покровительства и заступничества священника-мужчины войти в лик святых для женщины было практически невозможно. Хильдегарда Бингенская, несмотря на нередкие столкновения с влиятельными лицами Церкви, рано получила одобрение со стороны святого Бернарда Клервоского и самого Папы, что закрепило её

---

[28] Вайнштайн и Белл соглашаются с экономическим объяснением. Кэролайн Байнам выступает в защиту объяснения, совмещающего экономические и религиозные факторы. См. Байнам, Holy Feast, стр. 18—22. К 1250 г. в Рейнской области, Бельгии и землях Ганзейского союза существовали тысячи бегинских общин. См. Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature, гл. 4.

[29] Противники бегинок связывали их с ересями сектантского движения Свободного духа, из-за чего ими занялась Инквизиция. См. Роберт Э. Лернер, The Heresy of the Free Spirit In the Later Middle Ages (Беркли, изд. University of California Press, 1972 г.).

положение и позволило ей заниматься благопристойной общественной деятельностью. Кристина Маркйетская, англосаксонская мистикесса и отшельница двенадцатого века, пользовалась поддержкой отшельника Роджера и настоятеля Сент-Олбанского аббатства Джоффри. Маргарету и Кристину Эбнер поддерживал их духовный наставник Генрих Нёрдлингенский. Святая Клара полагалась на заступничество святого Франциска Ассизского, святую Екатерину Сиенскую поддерживал её духовный наставник Раймонд Капуанский, который впоследствии стал генеральным магистром ордена доминиканцев. Этим мистикессам, обладавшим огромным влиянием как при жизни, так и после смерти, удалось совместить необычную публичную роль наставницы и проповедницы с традиционной ролью монахини католической церкви.

Гораздо сложнее приходилось женщинам, которые не жили в затворничестве или же пришли к нему позднее. Им нужно было убедить семью или, если женщина уже была замужем, мужа в своём стремлении соблюдать обет безбрачия. На примере нескольких мистикесс становится ясно, что борьба была долгой и трудной[30].

Кристина Маркйетская (род. в 1096 г.), дочь знатного англосаксонского семейства, в раннем возрасте приняла обет безбрачия. Несмотря на это, семья устроила ей помолвку, от которой Кристина отказалась. Она сбежала из дома и нашла приют у отшельника Роджера, который стал её духовным наставником. Кристина долго жила отшельницей и потом стала настоятельницей небольшого бенедиктинского ордена в Маркйете. Марию из Уаньи (род. в 1176 г.) выдали замуж в четырнадцать лет, но она смогла убедить мужа жить в браке целомудренно и даже разделить с ней бедность. Бригитта Шведская (род. в 1302 или 03—1373 г.) тоже убедила мужа жить в целомудрии и аскезе, но только после того, как родила восьмерых детинь и пожила традиционной жизнью хозяйки дома при королевском дворе. После смерти супруга женщина искала приют и нашла поддержку в цистерцианском монастыре Альвастра; настоятель монастыря стал её духовным наставником. Именно там она стала диктовать свои откровения. Вскоре она переехала в Рим и обрела известность как духовная наставница, проповедница и основательница ордена бригитток. Дочь Бригитты, в будущем святая Екатерина Шведская (1331—81 г.), была выдана замуж в двенадцать лет, однако убедила мужа не вступать в половые отношения. В восемнадцать, будучи девственницей, она оставила больного супруга в Швеции и

---

[30] Информация об указанных мистикессах приведена по следующим источникам: Кикхефер, Unquiet Souls, в разных местах; Мирча Элиаде (ред.), The Encyclopedia of Religion (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1987 г.), биографии; Филипп Штраух, Margaretha Ebner und Heinrich Von Nordlingen; Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik (Фрайбург, изд. Akademische Verlagsbuchandlung Von J.C.B. Mohr, 1882 г.); Маргарета Эбнер, Die Offenbarungen der Margardha Ebner und der Adelheid Langmann (перев. на немецкий язык — Джозеф Престель) (Веймар, изд. Verlag H. Bohlaus Nachfolger, 1939 г); Ebner Christine, Der Nonne Von Engelthal Büchlein Von der Gnaden überlast, ред. Карл Шрадер (Тюбинген, 1871 г.); Кларисса В. Аткинсон, The Oldest Vocation: Christian Motherhood In the Middle Ages (Итака, изд. Cornell University Press, 1991 г.).

присоединилась к матери в Риме. В видениях Бог уверил её, что именно так она должна поступить, и что её муж вскоре умрёт — так и случилось. Во вдовстве она продолжала жить как мистикесса и святая.

Другим замужним мистикессам пришлось сильнее сражаться за право следовать духовному призванию. Доротея из Монтау (1347—94 г.) с раннего детства была уверена в своём призвании к религии, однако в шестнадцать лет её выдали замуж, и она родила девятерых детинь, из которых похоронила восьмерых. Женщина жила в аскезе, возносила молитвы и практиковала умерщвление плоти — а это мешало её домашним обязанностям. За это муж оскорблял и бил её, однако Доротея считала все страдания, и причинённые ей самой, и её мужем, Божьим промыслом, и от этого её экстазы и трансы были только сильнее. Пока женщина была в паломничестве, её муж скончался, и она перешла под покровительство Иоганна из Мариенвердера; он поддерживал её славу чудотворицы и написал две её биографии. Последние годы жизни Доротея из Монтау прожила затворницей в келье замка Мариенвердер.

Клара Пизанская (род. в 1419 г.) происходила из видного семейства Гамбакорта. В возрасте семи лет семья устроила её помолвку и в двенадцать лет отправила девочку жить в дом к мужу. Муж умер до консуммации брака, и семья хотела устроить вторую помолвку, однако девушка воспротивилась, по примеру святой Екатерины Сиенской сбежала и присоединилась к ордену клариссинок. За ней пришли братья с вооружённым отрядом и пригрозили сжечь монастырь, если она не выйдет. Монахини отправили девушку к семье, и дома её многие месяцы держали в комнате взаперти, пока отец наконец не убедился в её духовном призвании. Он построил для неё новую доминиканскую общину, где она впоследствии стала настоятельницей.

Женщины, лишённые заступничества отца или духовного наставника, редко были способны защититься от обвинения в ереси. Мистикессы-бегинки часто находились под подозрением и преследованием. Бегинка Хадевейх Брабантская, жившая в женской общине и бывшая её духовной наставницей, предположительно, избежала гонений за ересь лишь потому, что покинула общину и стала жить в уединении. Бегинке Мехтильде Магдебургской в старости пришлось искать убежища и защиты в монастыре Хельфта. Большинство мистикесс, которые не жили в затворничестве, вплоть до девятнадцатого века сообщали о притеснениях, насмешках и общественном порицании. В эпоху судов над ведьмами эти женщины особенно рисковали быть обвинёнными в ведьмовстве и пойти на казнь.

Маргарита Поретанская — важный пример этого явления и один из немногих примеров обвинённой еретички, чьи слова и убеждения известны нам из её работ, а не из толкований судов и Инквизиции. Многие современницы называли её бегинкой, поэтому можно считать, что так и было, и что это усилило окружающие её подозрения. Маргарита родилась в провинции Эно на территории современной Бельгии и примерно между 1296

и 1306 г. написала знаменитую книгу *Le Miroir des simples âmes…* («Зерцало простых душ»). Объёмная работа, представляющая собой стихотворения и комментарии, составлена в виде диалога между Любовью и Рассудком о поступках души[31]. В ней говорится, что душа проходит семь ступеней благодати и в итоге достигает единения с Богом. На четвёртой ступени душа достигает созерцания и обретает свободу от подчинения внешним авторитетам и законам. На седьмой она достигает «совершенства», когда «все добродетели объединяются в душе и подчиняются ей беспрекословно»[32]. Далее Маргарита утверждает, что на этой ступени душе не нужно заботиться о мессах, исповедях, проповедях, постах и молитвах. Автриса возвещает: «Добродетели, с вами навеки прощаюсь: так станет душе свободней и радостней. Служить вам требуете безустанно — это мне известно… От вашей тирании ухожу; теперь живу я в мире»[33]. Это верование граничило с антиноминизмом и само по себе было оскорбительно для канонической религии. В 1306 г. церковный суд в Валансьене признал книгу ересью и сжёг её у Маргариты на глазах. Самой же ей повелели прекратить распространять свои верования. В 1308 г. женщину обвинили в том, что она продолжает распространять копии своей книги, и представили перед новым епископом Камбре Филиппом де Мариньи и инквизитором Лотарингии. Маргариту отправили в Париж на допрос доминиканского инквизитора, однако она отказалась отвечать на вопросы и не произнесла клятв, необходимых для проведения допроса. Женщину посадили в тюрьму, где она провела полтора года. Наконец в 1310 г. она предстала перед судом. Инквизитор представил ряд отрывков из её книги, и судьи посчитали их ересью. Инквизитор в особенности опротестовал фрагмент «Зерцала», где говорится: «Душа, слитая с Богом в любви, может и должна отдавать этой природе всё, что она желает». Допрашиватель развернул этот фрагмент против Маргариты и указал на его сходство с верой движения Свободного духа, намеренно опустив следующее предложение, которое разъясняет, что душа, перерождённая и достигшая совершенства, уже «не желает ничего запретного»[34]. Маргарита возразила, что перед судом послала книгу трём высокопоставленным церковникам, и они не нашли в ней ереси, однако это сработало против неё. Когда в Валансьене книгу сожгли у женщины на глазах, она, предположительно, отреклась от неправильной веры, и теперь комиссия посчитала её более недостойной, ведь она вновь поддалась ереси. Маргариту немедленно передали мирскому суду и через несколько дней сожгли в Париже на Гревской площади. Современницы отмечали её удивительное достоинство

---

[31] Маргарита Поретанская, Le Miroir des simples âmes anienties et qui seulement demourent en Vouloir et désir d'amour (далее «Зерцало»). Рукопись доступна только на итальянском языке. См. Р. Гварньери (ред.), “Il 'Miroir des simples âmes' di Margherita Porete”, Archivio Italiano per la storia della pieta IV (1965), стр. 501—635. См. также: Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature, раздел Introduction и гл. 7, стр. 276—83.

[32] Обе цитаты Маргариты Поретанской по Лернеру, Heresy of the Free Spirit, стр. 77; история Маргариты — стр. 68—78.

[33] Маргарита Поретанская, «Зерцало», по цитате у Дронке, Women Writers, стр. 222.

[34] Маргарита Поретанская, цитаты по Лернеру, Heresy of the Free Spirit, стр. 77.

и храбрость; многие присутствующие при пытках над ней не могли сдержать слёз[35].

Маргарита Поретанская, несомненно, верила в «свободный дух», но понимала под ним незримую общину свободных душ, объединённых божественной любовью. В «Зерцале» она описала путь, которым достигается такая любовь и духовность. Её мысль, даже заходящая так далеко, всё ещё не выходила за рамки допустимого мистицизма. Её учение о мистическом единстве с Богом отражает идеи работ Хильдегарды Бингенской и Мехтильды Магдебургской, однако в отличие от них Маргарита считала, что институт Церкви — не единственный или не главный путь к спасению. Женщина противопоставляла великую небесную Церковь и земную «малую Церковь». Она считала, что великая Церковь свободных душ превосходит малую схоластическую Церковь. Именно этот отход от канонической веры отличает её от большинства мистикесс. На эту тему Маргарита пишет резко, почти воинственно:

> Богословы и церкви служители,
> Не постичь эту книгу вам,
> Как бы умны вы ни были,
> Коль не откроетесь ей в смирении,
> Чтобы Любовь и Вера
> Одолеть Рассудок вам помогли;
> Ибо они — хозяйки в доме Рассудка.

В «Прощальной песни» тоже слышится нотка вызова:

> Возлюбленный, что же скажут бегинки и богоугодный народ,
> Когда услышат твоей песни великолепие божественное?
> Скажут бегинки, что я неправа, скажет и священник, и церковники, и проповедник,
> Скажут августинцы, и кармелитки, и францисканцы:
> Неправа я, что написала о существе светлой Любви.
> Но я права — …[36]

Тем не менее, небольшие отклонения от канонов Церкви не объясняют её судьбу. Историк Роберт Лернер считает, что её преследовали в силу того, что она не жила в затворничестве и случайно оказалась на допросе именно в то время, когда по политическим причинам, не имеющим к ней отношения, королю Филиппу IV нужно было продемонстрировать приверженность канонической вере. Лернер считает, что Маргарита стала жертвой политической необходимости. Именно из-за этого обвинитель и ближайший

---

[35] Дронке, Women Writers, стр. 217.

[36] Обе цитаты из «Зерцала» по Дронке, Women Writers, стр. 224, 227.

советник короля епископ Мариньи превратно истолковал фрагменты её книги как нападки на короля.

Всё же несмотря на то, что Маргарита Поретанская была казнена как еретичка, и даже на то, что Инквизиция провозгласила, что каждая, у кого обнаружится копия её книги, будет отлучена от Церкви, «Зерцало» много читали и очень ценили в последующих веках. Сохранилась одна копия оригинальной книги на французском языке и пять средневековых переводов (два латинских, два итальянских и один среднеанглийский). Некоторое время авторство книги приписывали знаменитому мистику Рёйсбруку, чья приверженность канонам Церкви не вызывала сомнений[37]. Проблема была не столько в книге Маргариты, сколько в её личности и в отношении к авторитетам. Другие бунтарки были связаны с определёнными движениями, которые считались еретическими или революционными, и их жестоко преследовали за эту связь, однако Маргарита Поретанская — фигура в большей степени отдельностоящая. Как Жанна д'Арк и, позднее, квакерша Мэри Дайер, она слушала свой внутренний голос и отказывалась сотрудничать с Церковью и государством. Несмотря на полтора года в тюрьме она по-прежнему отказывалась говорить на суде и подчиняться приказам отречься от своей работы. Маргарита — поистине героиня, храбрее Галилея и других, более известных и прославленных. Говорят, что Галилей, отрёкшись от своего учения под давлением Инквизиции, на смертном одре произнёс: «И всё-таки она [Земля] вертится…». Маргарита Поретанская не отреклась от своей веры, приняла мученическую смерть и, перечислив всех, кто был бы с ней не согласен, определила будущее гордым утверждением: «Но я права».

Мы рассмотрели, как мистицизм открывал некоторым женщинам путь к освобождению, самореализации и даже к влиятельному общественному положению. Мистицизм наделял женщин авторитетом и помогал жить самостоятельной, героической жизнью, не подчиняясь предписаниям патриархата. Тем не менее эти редкие и необычайно одарённые женщины расплачивались за это незащищённостью, болезненностью и уязвимостью. За несколькими редкими исключениями их положение было презренным и рискованным. Мистикесса пятнадцатого века Марджери Кемп в автобиографии (первой автобиографии, написанной англичанкой) необычно ярко описала угрозы, с которыми она столкнулась на пути к своему духовному призванию и образу жизни. Марджери опасалась не только за свою жизнь, но

---

[37] Ульрих Хейд, "Studien zu Marguerite Porete und Ihrem 'Miroir des simples ames'", у Динзельбахера и Бауэра (ред.), Religiöse Frauenbewegung, стр. 185—214; упоминание сохранившихся копий книг — стр. 189. По утверждению Хейда, ни один другой средневековый текст не был так широко распространён в западной европе.

также за доброе имя[38]. Если Хильдегарда Бингенская, монахиня из знатной семьи, чей гений был широко признан, представляет одну крайность жизни мистикессы, то Марджери Кемп, горожанка, жена и мать, ставшая паломницей и изгойкой, представляет другую.

Марджери Кемп (ок. 1373—1438 гг.) была дочерью видного городского семейства города Линн, Восточная Англия, и женой линнского торговца. Необразованная, но предприимчивая женщина жила обычной жизнью до первых родов, которые стали для неё суровым физическим и психическим потрясением. Она думала, что умрёт, но потом её посетило видение Христа, и женщина пошла на поправку. Она решила, что с этих пор «она была связана с Господом и станет его рабой». Всё ещё сопротивляясь призванию, Марджери открыла пивоварню; три года дело шло успешно, но затем провалилось. Женщина посчитала это Божьим наказанием за грехи и предприняла ещё одну попытку — устроила мельницу, но и эта затея не увенчалась успехом. Тем временем муж требовал от неё исполнения супружеского долга, что Марджери считала «отвратительным… лучше она съест и выпьет всю слизь и грязь из канавы, чем согласится отныне на соитие, если бы только не послушание»[39]. Из этого можно заключить, что ко всем четырнадцати беременностям её принудили. В автобиографии, где подробно описано множество повседневных событий, женщина никогда не упоминает четырнадцать своих детинь, за исключением одного сына, великого грешника, которому она помогала покаяться и исправиться.

Марджери Кемп долго и до определённого момента безуспешно боролась за целомудрие в браке. Ей очень хотелось отправиться в паломничество, и она сумела убедить мужа; в итоге он даже отправился с ней. В первом странствии, после восьми недель воздержания, случилось знаковое событие. Марджери Кемп пишет о нём, как обычно, просто и приземлённо, упоминая обыденные подробности вроде того, что «стояла страшная жара», они возвращались из Йорка, и она несла бутылку пива для мужа. Джон Кемп спросил её, что бы она выбрала: увидеть, как ему отрубят голову, или снова возлечь с ним. Женщина ответила: «Говоря искренне, я скорее предпочту, чтобы тебя обезглавили, чем чтобы мы снова вернулись к нашей скверне». На что муж ответил: «Дурная ты жена». В ответ Марджери предложила компромисс: он больше не будет «соваться к ней», а она выплатит его долги. Ещё муж потребовал, чтобы они продолжали спать в одной постели, и чтобы жена по пятницам снова ела и пила с ним вместе, как раньше[40]. С двумя первыми условиями Марджери

---

[38] Подробное обсуждение историографии Марджери Кемп см. у Клариссы В. Аткинсон, Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe (Итака, изд. Cornell University Press, 1983 г.), гл.7. На этой работе основывается часть моих выводов. Я также обращалась к переводу автобиографии Кемп Мича и Аллена, см. сноску 6 выше.

[39] У. Батлер-Боудон (ред.), The Book of Margery Kempe, 1436: A Modern Version (Лондон, изд. Jonathan Cape, 1936 г.), стр. 31. Последующие цитаты Кемп также из этой книги.

[40] Там же, стр. 47—48.

согласилась, а насчёт отказа от пятничного поста обратилась к Христу. По-видимому, Он был не против, и женщина согласилась на такой договор с мужем. С тех пор на этих условиях они жили в целомудренном браке.

Простодушие и безыскусность работы Кемп отчасти снискала ей дурную репутацию среди историкесс, которые считают её истеричкой и мошенницей. Её активное, скандальное поведение часто противопоставляется закрытому, глубокому мистицизму затворниц, играя не в её пользу. Однако нас интересует именно беспрецедентность её роли, которая открыла дорогу мистицизма простым мирянкам. Кемп считала, что её призвание — жить в миру, служить зеркалом грешницам и грешникам, чтобы по её примеру они пришли к спасению. С первого видения Христа она жила в аскезе, много постилась и исповедовалась, часто причащалась. Видения приходили к ней просто и свободно, кажется, без самоистязаний, к которым вынуждены были прибегать другие мистикессы. Женщина говорила с Христом так же запросто, как с мужем и знакомыми. Она часто выполняла поручения Господни, доставляла Его вести. Однажды, вскоре после родов, Бог повелел ей отправиться к викарию церкви святого Стефана в Нoридже и «открыть ему тайну твою, и советы Мои, как открываю Я тебе». Марджери объяснила викарию, что «иногда Отец Небесный говорит с её душой так же просто и истинно, как подруга говорит с подругой. Временами к её душе обращается Сын Господень, временами вся Святая Троица или одна сущность её… Иногда к её разуму обращается Богородица, иногда апостол Пётр, иногда апостол Павел или святая Екатерина…»[41]. Марджери знала, что многие злословят о ней и не верят, что она несёт слово Божие, однако не раз ей удавалось убедить в истинности своих заявлений монахов и епископов.

Марджери Кемп беспокоилась о деньгах, о долгах, о том, как заработать на пропитание и кров. Корни её духовности лежат в повседневных заботах. Именно это делает её уникальной и, не говоря уже о внутреннем интересе, предоставляет убедительные данные её социальной истории.

Сама Кемп не умела ни читать, ни писать и диктовала автобиографию двум писцам, когда ей было уже больше шестидесяти лет. Книга написана в третьем лице, и себя она называет «созданием». Книга, рукопись пятнадцатого века, была обнаружена только в 1934 г. в частном доме в Ланкашире. В ней не соблюдаются обычаи и формальности, типичные для жития большинства мистикесс в истории. Кемп была практически неизвестна за пределами круга соседок и знакомых; у неё не было последовательниц и последователей, которые хранили бы память о ней. Она писала книгу в честь «великой и невыразимой милости Господа нашего Спасителя» и надеялась, что «несчастные грешные души» найдут утешение и покой в милости Христа. Таким образом, по взглядам Марджери по сравнению с более сосредоточенными на богословии мистикессами, о которых мы говорили

---

[41] Там же, стр. 67—69.

ранее, была ближе к левой Реформации и к чёрным евангелистам США девятнадцатого века.

Когда Марджери Кемп отвоевала право свободно отправляться в паломничества по велению Божьему, она стала жить уникальной и отчасти скандальной жизнью. Бог приказал ей носить только белые одежды, что принесло ей много горя и нападок со стороны современниц, но выделило её из других, сделав уникальной и необычной. Женщина постоянно странствовала, по-видимому, не пользуясь поддержкой мужа и семьи. Она побывала в Германии, в Риме и в Палестине. Её странствующая жизнь казалась другим ненормальной, из-за чего женщина столкнулась со многими трудностями. В те времена достойные женщины из добрых семей не путешествовали в одиночку, поэтому Кемп всегда пыталась прибиться к компаниям паломников. Однако из-за того, как жила Марджери, из-за того, как громко и жалостно она рыдала в церквях и святых местах, другие паломницы и паломники знали и порицали её, вновь и вновь не принимали к себе. Женщина и раньше впадала в приступы «святых слёз» и громкого плача, когда вспоминала страсти Христовы, однако в Святой земле, на Голгофе, ситуация обострилась до предела: «Она упала, ибо не могла ни стоять, ни преклониться, корчась и извиваясь своим телом, широко простирая руки и плача громким голосом, словно её сердце разрывалось на части»[42]. Подобные приступы криков и слёз находили на женщину при виде распятия, в других святых местах, или когда на её глазах причиняли боль животному или человеке. Современницы (и, позднее, читательницы) считали, что это уже слишком. Сначала приступы возникали нечасто, но потом стали случаться каждый день. Однажды у Марджери случилось семь приступов за день. Она пыталась контролировать себя, но не могла. «Некоторые говорили, что её донимает лукавый дух; некоторые говорили, что это болезнь; некоторые говорили, что она выпила слишком много вина… некоторые желали ей выйти в море в лодке без дна»[43]. Очевидно, что слёзы и крик находили на Марджери против её воли и приносили ей лишь горе. Тем не менее приступы уверяли современниц в том, что она действительно необычная женщина и обладает Божьим даром, а в сочетании с видениями и силой убеждали, что она настоящая мистикесса.

Кемп рассказывает, что совершила несколько чудес — например, спасла ратушу Кингс-Линна от пожара тем, что молитвами призвала снегопад. У неё были поклонницы и поклонники — а именно среди умирающих или больных — которые хотели, чтобы она их оплакивала. Женщина рассказывает, что несколько раз исцеляла слезами и молитвами заболевших. В течение долгих лет паломничеств и путешествий Марджери много времени проводила среди незнакомых, и из-за сомнительного образа жизни её обвинили в ереси и однажды — в том, что она лоллардка. Женщину посадили в тюрьму и

---

[42] Там же, стр. 107.

[43] Там же, стр. 108.

допросили, но на все богословские вопросы она отвечала в точном соответствии с канонами Церкви, потому её отпустили. Оказываясь в опасных ситуациях, она не стеснялась пользоваться уважаемыми семейными связями как дочь одного почтенного горожанина и жена другого. Она уверяла обвинителей, что путешествует с разрешения мужа. В других случаях высокопоставленные священники, к которым она бесстрашно обращалась, оказавшись в беде, сочувствовали ей и защищали её от нападок нижестоящих церковников. В этих столкновениях Марджери демонстрирует выдающуюся силу духа, находчивость и смекалку.

Однажды архиепископ Йоркский попытался взять с неё слово не проповедовать в его епархии, однако женщина настояла, что продолжит «говорить о Боге». Монахи воззвали к словам апостола Павла, однако у Марджери был готов ответ: «Я не проповедую, сэр; я не встаю за кафедру. Я лишь обращаюсь и несу добрые вести, и продолжу сие до смерти»[44]. Женщину постоянно обвиняли в порочных связях, а сама она часто опасалась изнасилования. Стоит отметить, что преувеличенный плач, тревога и боязнь изнасилования и гонений были типичны для её современниц, однако Марджери смогла подчеркнуть их и поставить на службу божественному призванию. Она жила в жестоком мире, в трудные времена, отказавшись от комфорта, стабильности и защиты, которыми обладала как жена линнского горожанина, обрекая себя необычными поступками на всеобщее внимание и подозрения. И, хотя приступы поддерживали стереотип о женщине как о вечной, бесконечно плачущей жертве, она была деятельна, находчива и одарена талантом к самосохранению. В трудные минуты Марджери проявляла дерзкую самоуверенность и верное чутьё и обращалась к самым высокопоставленным мужчинам, к которым могла. Женщина мало предавалась самосозерцанию и редко рассуждала на богословские темы. Больше всего она беспокоилась, можно ли ей верить видениям, или же они посланы дьяволом. В этом она спросила совета отшельницы-доминиканки Юлианы Нориджской и получила от неё поддержку: «Дочь моя, ты пьёшь от груди Христовой; сие есть задаток Небесный»[45]. Несколько монахов и епископов, у которых она спрашивала совета, верили её божественным толкованиям. Паломничества укрепили её веру в себя, и она всегда находила тех, кто ей верили и поддерживали её призвание. Несмотря на обвинения в ереси, Марджери до конца жизни оставалась верной дочерью Церкви.

Беседы Марджери Кемп с Христом искренни, даже простоваты. Как мистикессу её можно сравнить с плотниками и живописцами, что украшали деревенские церкви топорными произведениями, прекрасными в своей прямоте. Марджери — оригинальная, искренняя; она добилась всего сама и столь по-человечески желала выжить и сделать так, чтобы её услышали. В ней

---

[44] Там же, стр. 189.

[45] Юлиана Нориджская, по цитате у Аткинсон, Mystic and Pilgrim, стр. 124.

эмоциональность, свойственная мистицизму, развилась до крайности, однако женщина всегда держала её в узде природного здравого смысла и умения договариваться. В мире, где патриархальное общество предлагало женщинам лишь два пути: целомудрие в затворничестве или домашняя каторга, Марджери Кемп нашла третий путь для домашних хозяек, матерей, мирянок, наделённых даром Божьим, и реформаторок. Она, слегка банальная и временами комичная, однако отважная и сильная, стоит в начале длинного ряда праведниц и указывает другие пути женщинам будущих времён.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Путь мистикесс, часть вторая

Мы рассмотрели, как через мистические переживания женщины обретали уверенность и право говорить, проповедовать и влиять на других. Другие находили иные способы утвердить своё равенство в религии. Усилия отдельных женщин, действующих каждая по-своему, не ослабевали на протяжении столетий. Они принимали разные формы:

1) развитие женского символизма в религии;
2) переосмысление Бога как объединяющего в себе женское начало наравне с мужским;
3) прямое вступление женщины в процесс искупления и спасения;
4) намеренная и часто академическая феминистская критика Библии, которую мы обсудим в отдельной главе.

За развитием женского символизма в религии стоит сложная и запутанная история, потому что участвовали в нём как женщины, так и мужчины, хотя, вероятно, по противоположным причинам. Медиевистка Кэролайн Байнам изучила разнообразные женские образы, которые мистикессы и мистики приписывали Христу в позднее Средневековье, — это Христос-Спаситель как мать, кормящая и спасающая своих чад, вскармливание души посредством причащения, которое отождествляется с тем, как мать кормит дитя, образы питания души от крови из ран Христа и частое представление Церкви или священника в образе матери, которая вскармливает души молоком веры. К этим образам обращались как монахини, так и монахи, однако, по наблюдению Байнам, подобные «женские» образы чаще использовали мужчины. Женщины

предпочитали представлять душу как дитя Христа или как его невесту[1]. Исследовательница отмечает, что метафора матери часто применялась к лидеру-мужчине — апостолу, настоятелю, епископу. Она считает, что это отражает стремление монахов двенадцатого века сформировать более любящий и менее авторитарный образ духовных предводителей. Не стоит думать, будто это говорит об их большом уважении к современницам. На деле и культ Девы Марии, и женская символика в религии существовали параллельно с мизогинией и ограничением власти и влияния женщин как в Церкви, так и в миру[2].

Образ мистикессы как невесты или возлюбленной Христа возникает постоянно. Приведём один пример. Хадевейх в одном из видений выражает себя в характерных эротических образах:

> На день Святой Троицы мне было видение. В церкви служили мессу, и я была там. Моё сердце, и жилы мои, и все члены мои дрожали и трепетали в желании… и ощутила я такой ужас и такую ярость, что побоялась, что не смогу ублаготворить моего возлюбленного, и мой возлюбленный не наполнит меня целиком; казалось, я должна бороться с собой до смерти и в смерти… Я желала насладиться своим возлюбленным, узнать его и почувствовать, чтобы испытать свою природу человеческую полной мерой, ощутив природу человеческую его…
>
> Затем Он явился от алтаря в образе дитя; и дитя — в образе Его в первые три года жизни Его. Обернулся Он ко мне, взял тело своё с алтаря в правую руку, а потир — в левую…
>
> Затем принял Он обличье и одежды человека, как был, когда впервые отдал нам своё тело; как истинный человек, мужчина, удивительный и прекрасный, с блаженным лицом смиренно подошёл Он ко мне, как близкий друг мой. Он отдал мне себя в причастии, как обычно оно происходит, а затем своей рукою подал мне потир, дабы испить; вид и вкус питья были как обычно бывают. Но затем сам Он приблизился ко мне, обнял меня руками и привлёк к себе; во всех членах своих я ощутила Его в полноте желающего сердца и природе человеческой… Но через мгновение пропал образ прекрасного мужчины. Я узрела, как он растворяется и превращается в Единого Бога, так что более я не могла его увидеть вне себя и

---

[1] Кэролайн Байнам, “...'And Woman her Humanity': Female Imagery In the Religious Writings of the Later Middle Ages”, у Кэролайн Уолкер Байнам, Стеана Харрелла и Полы Ричман (ред.), Gender and Religion: On the Complexity of Symbols (Бостон, изд. Beacon Press, 1986 г.), стр. 250—79. См. также: Кэролайн Уолкер Байнам, Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.), гл. 9 и 10.

Пример использования образов материнства в связи с Христом есть у Адельгейды фон Линдау, монахини монастыря в Тоссе, которая писала: «О, Господь милостивый, ты отец мой и мать моя, сестра моя и брат мой, о, Боже, ты всё, чего желаю я, и матерь твоя — подруга мне». По цитате у Энн Мари Хайлер (ред. и перев.), Mystik deutscher Frauen Im Mittelalter (Берлин, изд. Hochweg-Verlag, 1929 г.), стр. 186.

[2] Кэролайн Уолкер Байнам, Jesus as Mother: Studies In the Spirituality of the High Middle Ages (Беркли, изд. University of California Press, 1982 г.), стр. 147—52; и гл. 4, стр. 110—35. См. также: Элеанор Маклафлин, “Women, Power and the Pursuit of Holiness In Medieval Christianity”, у Розмэри Рютер и Элеанор Маклафлин, Women of Spirit: Female Leadership In the Jewish and Christian Traditions (Нью-Йорк,изд. Simon & Schuster, 1979 г.), стр. 100—130; Кари Элизабет Бёрресcен, “God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God In the Christian Tradition”, Temenos, 19 (1983 г.), 17—32.

Как мы рассмотрим далее, культ Девы Марии развился практически целиком в двенадцатом и тринадцатом веках, когда роль женщины в Церкви была ограничена строже, чем в раннее Средневековье.

> ощутить его. Привиделось мне, что стал он Единым, неотделимым… И преисполнилась я моим возлюбленным в страхе и благоговении, растворилась в нём, и ничего мне самой не осталось от меня. Я переродилась, и принял меня дух; видение это длилось несколько часов[3].

Немногие мистикессы прибегали к настолько буквальным эротическим метафорам, однако большинство использовали телесные метафоры полового характера для описания невообразимых и загадочных сверхъестественных переживаний. Они описывают, как лелеют или кормят грудью Христа-ребёнка, баюкают его и ласкают, ощущают, будто питаются кровью Христа в причащении. Кэролайн Байнам демонстрирует, что обряд Причастия — во многом женский вклад в церковные ритуалы[4].

Переосмысление Бога как объединяющего в себе женское начало наравне с мужским встречается уже в трудах Хильдегарды Бингенской (их мы рассматривали в Главе третьей). Архетипы матери в её видениях: Милосердие, Мария и Церковь — служат посредницами между Богом и человечеством в «крайне специфичной теологии женского начала» Хильдегарды[5]. Однако в конце концов привнесение женского начала в Бога, при всей силе и убедительности, — это лишь дополнение к богословской системе, где Святая Троица определяется и олицетворяется мужскими образами.

Самое масштабное переосмысление Бога мы находим в работе Юлианы Нориджской, английской мистикессы и отшельницы четырнадцатого века. В шестнадцати видениях, упомянутых в книге «Откровения Божественной Любви», Юлиана рисует двуполого Бога, описанного в символах женского и мужского:

> И, таким образом, в нашем сотворении Всемогущий Бог — это наш природный отец, а Всемудрый Бог — наша природная мать, вместе с любовью и благостью Святого Духа, и всё это — один Бог, один Господь… Таким образом мы имеем наше существование в нашем отце Боге Всемогущем; и по милости мы имеем наше совершенствование и восстановление в нашей Матери, в которой наши части объединяются и составляют совершенного человека; и по воздаянию и дару

---

[3] The Works of Hadewych (в перев. Й. О. Плассманна) (Ганновер, изд. Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923 г.), Часть II, стр. 85—87. Перевод с немецкого языка — Г. Лернер. См. также: сестра М. Колумбия Харт, Орден святого Бенедикта, “Hadewijch of Brabant”, American Benectine Review, 13, № 1 (1962 г.), 1—24.

[4] Кэролайн Уолкер Байнам, Holy Feast and Holy Fast, стр. 57—69. См. также Элеанор Маклафлин, “'Christ My Mother': Feminine Naming and Metaphor In Medieval Spirituality”, Nashota Review, 15, № 3 (осень 1975 г.), 228—48.

[5] «Теология женского начала», разработанная Хильдегардой, подробно обсуждается у Барбары Ньюман, Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.), в особ. гл. 2; цитата на стр. xviii.

> благодати Святого Духа мы исполняемся… Ибо наша сущность целостна в каждом Лице Троицы, которая есть единый Бог[6].

В другом фрагменте Юлиана развивает метафору материнства. Как мать вскармливает чадо грудью, так Иисус, наша Мать, вскармливает нас Собой. Как мать прикладывает чадо к груди, так Иисус, наша Мать, подводит нас к груди. Юлиана продолжает:

> К свойствам Материнства принадлежит природная Любовь, Мудрость и Знание, а это и есть Бог; потому что хотя и правда, что наше телесное происхождение — всего лишь мелкое, низкое и простое по сравнению с нашим духовным происхождением, но все же именно Он делает это в тварях, которыми это сделано (*то есть Господь зарождает и телесную жизнь в тварях, которые потом её порождают в виде себе подобных*)... Таким образом, Он — наша Мать по природе действием благодати в низшей части ради любви к высшей части[7].

Хотя до этого в богословии уже использовалась метафора Бога как отца и матери, переосмысление Юлианы ставит это понятие в центр всей теологической системы. Образ двуполого Бога или женской сущности в Троице вновь появляется у мистика Якоба Бёме и, позднее, у некоторых левых сект протестантской Реформации; их мы обсудим далее. Примечательно, что женщины вновь вернутся к этому представлению лишь в восемнадцатом веке, когда Анна Ли выстроит теологическую систему, основанную на полном равенстве женского и мужского начала в Боге.

Наряду с Юлианой Нориджской основной упор в феминистском переосмыслении теологии христианства делается на пересмотр роли женщины в спасении. В радикальном виде эта тенденция появилась в тринадцатом веке в небольшой еретической секте гульельмиток. О них нам известно только из записей инквизиции с судов над последовательницами и последователями некой Гульельмы Миланской (1210—81 г.), которой поклонялись как воплощению Святого Духа. Это довольно загадочная фигура. Скорее всего, она была дочерью короля Богемии и вместе с маленьким сыном сбежала от семьи в Милан, чтобы вступить в третий орден цистерцианцев. Она была связана с аббатством Кьяравалле, но в орден не вступила. Женщина

---

[6] Эдмунд Колледж и Джеймс Уолш (ред.), A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich (Торонто, изд. Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978 г.), The Long Text, гл. 58, откровение 14, строки 14—16, 55—59, 62—63, стр. 583—88. Перевод на современный английский язык — у Катарины М. Уилсон (ред.), Medieval Women Writers (Атенс, изд. University of Georgia Press, 1984 г.), стр. 286—87. Также у Дома Роджера Хадлстона (ред.), Revelations of Divine Love Shewed to a devout Ankress, by name Julian of Norwich (Лондон, изд. Burns Oates and Washbourne, 1927 г.).

См. также: Джеймс Мак-Илвейн, “The 'bodelye syekness' of Julian of Norwich”, Journal of Medieval History, 10, № 3 (сент. 1984 г.), 167—80; Кари Элизабет Бёрресен, “Christ Notre Mere, la Theologie de Julienne de Norwich”, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, XIII (1978 г.), 320—29.

[7] Колледж и Уолш, A Book of Showings, гл. 60, откровение 14, строки 47—51; 58—59, стр. 598—600. Уилсон, Medieval Women Writers, стр. 289.

проповедовала, давала советы и заявляла, что имеет видения, и вскоре вокруг неё собрался устойчивый круг верующих, которые считали её святой. Они рассказывали всем, что Гульельма в действительности равна Христу, что она умрёт ради спасения неверующих, и что спасение возможно только через воплощение Бога как в мужчине, так и в женщине. Она избрала себе папессу, чтобы та представляла её, как апостол Пётр представлял Христа. Кандидаткой на роль папессы стала Манфреда да Пировано, двоюродная сестра правителя Милана Маттео Висконти. После смерти Гульельмы в 1281 г. последовательницы ожидали, что она будет телесно вознесена на небо. По её желанию её похоронили в Кьяравалле, и аббатство стало центром её почитания: туда ходили паломничества, там совершались чудеса, хранились мощи, там ей было посвящено несколько праздников.

Спустя месяц после похорон тело выкопали, провели обряд омовения, одели его в одежды третьего ордена и вновь похоронили. Воду после омовения Манфреда сохранила и использовала как чудодейственное средство. Гульельмитки собирались на проповеди и молитвы, устраивали праздничные поминальные обеды. Манфреда утверждала, что Гульельма была святой, проповедовала её учение и даже два раза провела обряд Святого Причастия и причастила паству, — а Церковь разрешала проводить этот обряд только священнику-мужчине. Через девятнадцать лет после смерти Гульельмы Инквизиция дважды допросила Манфреду и нескольких верующих, а потом заключила, что не только Манфреда и её паства были виновны в ереси, но и сама покойная Гульельма. Манфреда и два её последователя были сожжены в Милане в 1300 г. вместе с извлечённым телом Гульельмы; из этого следует, что церковники опасались влияния Гульельмы и стремились пресечь возможное появление любого культа, связанного с её останками[8].

Вскоре после этого суда прозвучало похожее заявление о роли женщины в спасении. Некую Пру Боне арестовали в городе Монпелье и передали Инквизиции в город Каркасон. Там 6 августа 1325 г. она принесла публичное признание и была сожжена на костре. Боне, простая, необразованная женщина, по-видимому, была главой маленькой радикальной секты — это подтверждают признания её сестры и другой женщины, которых обвинили вместе с ней. Пру Боне заявляла, что текущий папа Иоанн XXII был настоящим Антихристом, и что при его правлении души не смогут прийти к спасению. Свой приговор она посчитала искуплением Святого Духа, необходимым для спасения человечества, ибо она была избрана как представительница Троицы, чтобы нести Святой Дух грешному народу. Её паства была невелика, однако её откровение — очередной пример попытки

---

[8] Луиза Мурaро, VIlemina and Manfreda: Die Geschichte einer feministischen Häresie, перев. Мартина Кемпер (Фрайбург-им-Брайсгау, изд. Kore, 1987 г.). В книге приведены записи с суда инквизиции. Стивен Э. Уэсли, “The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation Through Women”, у Дерека Бейкера (ред.), Medieval Women (Оксфорд, изд. Blackwell, 1978 г.). Благодарю Кари Бёрессен за подтверждение этих источников и за дополнительную информацию о Манфреде.

сформулировать теологическое учение, в котором женщина по замыслу Божьему является ключевой фигурой в спасении[9].

Мы не знаем, сколько женщин, которых в течение следующих двух веков обвинили в ведьмовстве и сожгли, придерживались подобных взглядов. Однако следует отметить, что эти представления не переходили из поколения в поколение или из одной местности в другую. Каждая провидица, каждая «сумасшедшая», которая боролась с глубоким вопросом теологического понимания человечности, из-за которого она была исключена из Божьего замысла, играла свою небольшую, частную роль и исчезала. От женщин, которые заявляли о своём человеческом праве на полное равенство и искали подходящую форму выражения этого понятия, желания и наития, остались лишь следы.

Особенно любопытными мне кажутся видения мистикесс, в которых они участвуют в рождении Христа. Такие видения встречаются на протяжении столетий то тут, то там и происходят из разных обстоятельств. В них провидица не отождествляет себя с Марией, матерью Христа. Совсем напротив, она играет исключительную, активную и созидающую роль, без которой чудо рождения Христа было бы невозможно. Как мы увидим, в некоторых случаях конкретно эта роль женщины толкуется как необходимость, без которой Второе пришествие не состоится.

Один из самых простых и убедительных примеров — видение Кристины Эбнер (1277—1356 г.), немецкой монахини из доминиканского монастыря в Энгельтале. Она практиковала суровую аскезу и самоистязания; после тяжёлой болезни в возрасте шестнадцати лет ей начали приходить видения. С помощью и поддержкой своего духовного наставника Конрада фон Фюссена девушка стала их записывать. К двадцати годам она была известна за пределами монастыря, а в 1350 г. император Карл IV попросил её благословения. Священник Генрих фон Нёрдлинген, который дружил с другими мистикессами, посещал её на протяжении трёх недель и вёл с ней переписку. Кристина написала книгу своих видений, которая вышла в нескольких вариантах, а также труд под названием *Engelthaler Schwesternbuch* («Книга сестёр Энгельталя») — общую биографию своего монастыря.

> В то время, когда была она здорова, в возрасте двадцати четырёх лет привиделось ей во сне, что она беременна Господом нашим. Она исполнилась благодатью, все члены её ощущали сию благодать. И ощутила она такую нежность к чаду, что берегла себя ради него… Через время привиделось ей во сне, что она родила дитя без всякой боли, и испытала она невероятную радость, и после того, как носила она её в себе долгое время, не способна она была более её отрицать, посему взяла

---

[9] Информация о Пру Боне основывается на личных беседах с Кари Бёрессен и на работе Уильяма Гарольда Мея, “The Confession of Prous Boneta: Heretic and Heresiarch”, у Джона Х. Манди, Ричарда У. Эмери, Бенджамина Н. Нельсона (ред.), Essays In Medieval Life and Thought (изд. Columbia University Press, 1955 г.), стр. 3—30; Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature, стр. 276—77, 284—90.

> она дитя на руки и показала его всем собравшимся в трапезной и произнесла: «Возрадуйтесь же со мной… Я зачала Иисуса и родила Его», и показала им дитя, и ходила с ним на руках, и исполнялась радостию. Затем она проснулась[10].

Кристина Эбнер не дала этому чудесному и радостному переживанию богословского толкования. Скорее, она описала его как часть пути к «подражанию Христу» — эмпатическому проживанию жизни Спасителя.

Следующая провидица, обратившаяся к этому образу, происходит из одной из радикальных сект протестантской Реформации. Прежде чем перейти к ней, следует рассмотреть важные перемены в форме и значении религиозного дискурса в протестантизме и в особенности их влияние на женщин.

Вопрос того, как протестантская Реформация повлияла на женщин, остаётся достаточно спорным, особенно в среде учёных-феминисток. Споры касаются противоречивых толкований природы женщины и её общественной роли у Мартина Лютера и Жана Кальвина. Сторонницы того, что благодаря Реформации женская доля стала лучше, обычно обращают внимание на распространение образования и на возросшую роль женщины как матери и наставницы молодого поколения. Те же, кто считают, что Реформация негативно сказалась на женщинах, указывают на рост патриархальных установок в протестантских церквях, на сохраняющееся ограничение гражданских прав и общественных ролей женщин и на ослабление женских монастырей, которые предоставляли женщинам своего рода привилегированное пространство. Разрешить противоречие сложно, поскольку реформы, как и многие перемены в патриархальных обществах, привели к неоднозначным результатам. Я считаю, что с точки зрения истории интеллектуальной и религиозной жизни Реформация для женщин стала решающим поворотным моментом и крайне способствовала переходу к феминистскому сознанию. Прорывом в богословской и религиозной мысли стало откровение Лютера о том, что каждая душа способна непосредственно общаться с Богом, и революционное утверждение, что мир не нуждается в посредничестве между Богом и человечеством. Вдруг с глаз словно упали древние шоры, и женщинам сказали, что они могут говорить с Богом напрямую, и Бог услышит их и будет им отвечать. Католички, почитавшие каноны Церкви, действительно доказывали это путём мистических практик, однако мистикессами могли стать лишь некоторые исключительные людини. Мистические откровения были благодатью, даром, который нужно было заслужить великими жертвами и аскезой. Теперь же Лютер заявил, что этот дар доступен всем: и женщинам, и мужчинам.

---

[10] Георг Вольфганг Карл Лохнер (ред.), Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal (Нюрнберг, изд. Schmid, 1872 г.), стр. 15.

Фактически протестантская церковь всё больше склонялась к традиционной вере, и наиболее полно эти революционные представления воплотились в левом крыле Реформации. Женщины принимали активное участие в ряде левых сект: анабаптизме, квакерстве, мистическом пиетизме. Большая удача, что до нашего времени дошло множество первичных источников, свидетельств, автобиографий и записей о видениях немецких пиетисток, в которых женщины говорили сами за себя. Некоторых провидиц можно сравнить с католичками-мистикессами Средних веков, однако они определённо принадлежали к низшему классу. Они были горожанками, жёнами и дочерьми ремесленников, и считали себя наставницами, проповедницами и вещательницами. Пиетистки из Германии и Голландии разделяли протестантскую веру в то, что женщинам не следует выступать и говорить перед всеми о вере, однако они воспитывались в так называемых *huiskerk* — домашних церквях, молитвенных собраниях дома, где женщины могли наставлять и проповедовать[11].

Немецкая пиетистка Анна Веттер, по отзывам современниц «простодушная, скромная женщина», оставила особенно яркие свидетельства о своей жизни и видениях. Они интересны для нас, поскольку поднимают тему, которую мы отметили ранее, — важную роль женщины в наступлении Второго пришествия. Анна Веттер была дочерью франконского кузнеца[12]. Когда ей было четыре года, в её родной городок ворвались захватчики, ограбили семью и забили отца до смерти. Мать Анны с четырьмя детинями жила в нищете и изгнании, а Анна, чтобы зарабатывать на жизнь, стала швеёй. Она вышла замуж за каменщика, который, по её словам, совершенно не интересовался духовными вопросами. За десять лет Анна произвела на свет семерых детинь, из которых четверо выжили. В тридцать лет женщина едва не умерла от тяжёлой болезни, в ходе которой муж её изнасиловал. Она забеременела и из-за этого проболела ещё дольше, а ребёнка умерла вскоре после рождения. Анна Веттер истолковала эти события по-богословски: «Случилось так потому, что я должна была стать совсем другой, переродиться телом и душой»[13].

После этих происшествий Анне начали приходить видения, и она стала их записывать. Это само по себе чудо: Анна Веттер до этого дня не умела писать, и вдруг Бог повелел ей подробно записывать видения, чтобы

---

[11] Радикальную модель домашней церкви *huiskerk* разработала Анна Мария ван Схурман, знаменитая учёная эпохи Возрождения, которые в последние десятилетия жизни была ярой пиетисткой. Информация о пиетистках почерпнута у Джаннин Блэкуэлл, “Heartfelt Conversations with God: Confessions of German Pietist Women In the 17th and 18th Centuries”, у Жизель Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Literatur Von Frauen, Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Мюнхен, изд. C.H. Beck Verlag, 1988 г.), стр. 264—89; и Готфрида Арнольда, Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 (Франкфурт-на-Майне, изд. T. Fritschen's Erben, 1729 г.), том 3.

[12] Готфрид Арнольд, по цитате у Вернера Мархольца (ред.), Der Deutsche Pietismus (Берлин, изд. Furche-Verlag, 1921 г.), стр. 78.

[13] Арнольд, Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistoire, стр. 273.

поделиться ими с общиной. Поэтому женщина буквально за день научилась писать и написала автобиографию. Местный священник подтвердил это и сделал вывод, что это знак истинного божественного вдохновения. Когда другие воспротивились и сказали Анне, что она должна следовать указу апостола Павла, женщина ответила, что Павел отвечал за свою общину, а она отвечает за свою. Его правила её не касались, однако она верила, что её проповеди аналогичны проповедям апостола Павла. Женщина считала себя пророчицей, наравне с пророком Осией и пророком Иеремией, и чувствовала, что её долг — спасти грешные города Германии, особенно Нюрнберг и Вайсенбах, где она жила. По повелению Божьему она стала выступать и проповедовать на торговой площади, забросив домашние дела. Она жила как вдова, хотя супруг её был жив[14]. В жизнеописании женщина говорит, что Господь вдохновлял её служить Его гласом до для святого Варфоломея в 1663 г. После она «успокоилась и больше не имела видений».

Анна Веттер была необразована и писала простым родным языком. В её текстах без пояснений и разделений перемешаны сны, видения и повседневные события. Этим её тексты особенно интересны, ведь это значит, что их не редактировали и не «улучшали». Город, про который она говорит в видении ниже, — Нюрнберг.

> Наконец я увидела город как беременную в родах; вокруг сидели её повитухи и не могли помочь дитя родиться. Мать и дитя были обречены на смерть и вечное проклятие. Тогда я подумала, что не дам этой женщине и её чаду погибнуть, подошла к ней и вместе с ней родила маленького мальчика, коего поднесла Господу; мне было столь же больно, как и кричащей роженице. Бога благодарю, что помог мне превозмочь, но стоило оно мне крови… Я увидела, что все души народа городского представлены в мальчике, который был рождён из сердца, а не как человеческое дитя, из чрева матери. Это дитя родилось прямо из сердца, и тяжёлые роды обескровили правый бок мой… Моя родная дочь… и этот мальчик были словно одно. Двадцать семь недель страдала я в цепях и веригах ради них, прежде чем принесла их Господу, и я больше молилась за мальчика, в котором были все души, и моё собственное дитя не было записано в книге судьбы, пока не преодолела я и не примирилась. Потом явились два ангела с небес и написали на колыбели моего дитя… так дочь моя и мальчик вновь были вписаны в книгу судьбы… Затем я взяла нож и разрубила железные цепи, и побежала к Ведельсхайму, что в пяти милях от Анспаха; не роди я той женщины дитя, никого нельзя было бы спасти[15].

Это примечательное видение безыскусно сочетает прозаические подробности — названия деревень и точное расстояние между ними — с высокими религиозными метафорами: ответственностью за грешный город в образе сестры, появление ангелов, чудесное рассечение железных цепей, искупление чужого греха через боль и жертву. Как Авраам, Анна, послушная

---

[14] Арнольд, по цитате у Мерхольца, стр. 80—84.

[15] Арнольд, Unparteyische..., Книга III, стр. 275—76; перев. Г. Лернер.

Богу, отказывается от своей ребёнки и становится орудием очищения от грехов. Как и у Христа, кровь у неё течёт из правого бога, свидетельствуя о трудах искупления. Рождение мальчика перекликается с рождением Спасителя, и слова «все души народа городского представлены в мальчике» намекают на Второе пришествие. Согласно представлению Веттер, Второе пришествие будет невозможно, пока не родится второй мальчик и не будет принесён Богу. Однако новая отличительная особенности видения Анны — это её активное участие в искуплении. Она называет себя пророчицей и предупреждает грешный город, но по сути делает гораздо больше — рождает чудесного мальчика, через которого город и его народ будут спасены: «Не роди я той женщины дитя, никого нельзя было бы спасти». Предложение составлено неграмотно, но о многом говорит. Анна не заявляет, что помогала женщине, — этим она поставила бы себя в привычную для мистикесс роль сочувствующей помощницы Девы Марии. Анна Веттер утверждает, что сама родила дитя, когда с этим не справилась его биологическая мать и все собравшиеся повитухи; очевидно, дитя был не Христос, а Спаситель Второго пришествия, который искупает грехи мира. Заявление о важной роли женщины в божественном замысле — огромный прорыв в женской мысли. Анна Веттер никак не могла знать об учениях сожжённых четырьмя столетиями ранее еретичек Гульельмы Миланской и Пру Боне, однако она сформулировала похожий вывод: искупление невозможно без того, что могут только женщины, — без рождения.

Видение Анны, приди оно монахине-затворнице после суровой аскезы, показалось бы важным и необычным. Однако Анна была дочерью кузнеца и женой ремесленника, матерью семерых детинь. Дочь в её видении — та самая младеница, которая родилась после изнасилования мужем, которое и послужило катализатором пророческих видений. Можно было бы подумать, что женщина, претерпевшая боль и унижение от мужа, обвинит его в смерти ребёнки или примет её как волю Божью. Но Анна Веттер переосмыслила это событие в мощное пророческое видение, в котором вышла за рамки своей земной роли и судьбы и сделала самое смелое заявление для женщины: что она и, соответственно, все женщины с ней наравне, являются необходимыми участницами в божественном замысле спасения человечества.

Видения Анны Веттер основывались на убеждениях пиетисток и пиетистов, чьи верования подвергали сомнению канонические христианские взгляды на роль женщины и мужчины в государстве и церкви. С самого зарождения пиетизм с огромным уважением относился к пророчествам и видениям женщин. Мужчины-единоверцы восхищались Адельгельдой Сибиллой Шварц и Розамундой фон Ассебург за мудрость, проницательность и благочестие и считали их святыми. Пиетистки и пиетисты считали чувствительность женщин достоинством, которое способствовало глубоким духовным откровениям. В то время, когда Анна Веттер проповедовала и пророчествовала в Нюрнберге и его окрестностях, в Голландии читала

проповеди и писала трактаты пиетистка по имени Антуанетта Буриньон (1606—80 г.). Её преследовали иезуиты и принудили сжечь один из трактатов; стараясь скрыться от преследований, женщина бежала из Брабанта в Голландию, а оттуда — в Гамбург и обратно в Голландию. Она написала множество работ и, по-видимому, была популярна. Об её влиянии говорит злоба и ненависть её неприятелей. Один публицист в памфлете против Антуанетты вывернул метафору рождения, чтобы высмеять и выставить в карикатурном виде женщину, которую преследовали до смерти (она умерла во время побега из Гамбурга в Голландию). Он написал:

> А позади старуха верхом на каком-то животном голосит, что пришло ей время родить. Разродиться она решает на северном побережье и там распространять своё дряхлое драконье отродье… Я бы позволил ей там укрыться, да только показались некоторые, желающие испробовать молока старой карги, посему взял я в руки перо… многие… в этой женщине узрели ужас дьявола и возненавидели её… Женщина эта — слабоумная, безумица и безбожница[16].

Как это часто бывает, её сочинения не дошли на нас, однако по агрессивности нападок можно судить о том, насколько велико было её влияние на современниц и современников. Из работ мужчин-пиетистов нам также известно, что Антуанетту Буриньон считали героиней и примером благочестия. Историк Готфрид Арнольд, который написал множество биографий пиетисток и пиетистов и сам был одним из предводителей секты, рекомендовал сочинения Буриньон всей пастве[17].

Другая немецкая пиетистка Беате Штрум, по заявлениям, запомнила всю Библию наизусть. Она цитировала фрагменты Библии и комментировала проповеди, которые слышала на воскресных собраниях общины. Так она воплотила чисто женскую форму религиозного учения. Сразу вспоминается Энн Хатчинсон из колонии Массачусетского залива, которую за такое отлучили от церкви и изгнали из колонии. Беате Штрум чувствовала призвание проповедовать. В проповедях она затрагивала темы веры и политики; временами проповедь продолжалась по четыре часа, а послушать её приходили сотни людинь[18].

Ещё одна авторитетная пиетистка Йоханна Элеонора Петерсен (1644—1724 г.) оставила после себя объёмную автобиографию с описаниями видений, написанную между 1688 и 1719 г. Особенно любопытно её последние видение, где она предстаёт заточённой в доме с двадцатью четырьмя картинами. Следуя от картины к картине как по знакам, она выбирается на волю, однако находит запертую дверь, за которой спрятана тайна, «отец, мать и сын». Йоханна не могла вспомнить, что делать с дверью, но потом припомнила, что видела на

---

[16] Там же, стр. 161; перев. Г. Лернер.

[17] Там же, стр. 113.

[18] О Беате Штрум см. Блэкуэлл, Heartfelt Conversations..., стр. 289.

одной из картин соловья. Женщина решила, что это значит, что она должна стать как соловей и «запела, и голос мой становился всё сильней и сильней; дверь отворилась, я ощутила удивительное приятное чувство и пробудилась ото сна». Последний образ видения она истолковала как Святую Троицу — Отца, Сына и «плодовитую мать и голубя, что высиживает» (то есть Святого Духа)[19].

Такие женщины повлияли на мысль и теории графа Николая Людвига фон Цинцендорфа, и в 1730 г. он вместе с женой Эрдмутой основал самую главную пиетистскую общину Моравских братьев в Гернгуте[20]. Под сильным влиянием собственного духовного развития, которое он приписывал воспитанию бабушки, Цинцендорф поставил перед собой цель возвысить роль женщины в общине и на основании Библии продемонстрировал, что Иисус видел в женщинах проповедниц. Цинцендорф хотел, чтобы женщины проповедовали, потому что считал их более способными к эмоциональному убеждению, чем мужчины. Теологически он подкреплял свои утверждения тем, что до грехопадения Адам был двуполым, и что мужчины должны развить в себе женскую природу — только тогда сможет случиться искупление. Подобные революционные воззрения о гендере привели к столкновению с более традиционно настроенными пиетистами общины. После смерти Цинцендорфа в общине стали главенствовать более патриархально настроенные мужчины, и в 1764 г. Синод запретил женщинам занимать руководящие позиции в общине[21]. Так пиетизм в Европе и в утопических общинах в Филадельфии, США, на несколько десятилетий предоставил небольшое пространство и волю женскому религиозному лидерству и его богословское обоснование. Затем, как мы наблюдали на примерах многих революционных движений, восторжествовали традиции, и женщины вернулись к более канонической подчинённой роли.

Средневековые мистикессы формировали и продвигали роль монахини, которая с одобрения и под покровительством мужчины и под защитой монастырской жизни могла влиять на политику Церкви и общества и занимать почётную и уважаемую общественную роль. В еретических сектах двенадцатого—пятнадцатого века женщины были наставницами, священницами, проповедницами и мученицами, но у нас нет записей о том, что именно они говорили. Вклад Анны Веттер, Беате Штрум и Йоханны

---

[19] Автобиография Йоханны Элеоноры Петерсен перепечатана на немецком языке у Мархольца, Der Deutsche Pietismus, стр. 201—45; цитаты на стр. 245; перев. Г. Лернер. Сейчас доступна сокращённая версия на английском языке: Джаннин Блэкуэлл и Сюзанна Цантоп, Bitter Healing; German Women Writers, 1700—1830; собрание сочинений (Линкольн, изд. University of Nebraska Press, 1990 г.), стр. 51—84. Введение, список использованной литературы и перевод: Корнелия Никус Мур.

[20] Когда муж был изгнан из Германии на десять лет и странствовал за границей, Эрдмута фон Цинцендорф занималась всеми делами общины в Гернгуте и миссионерством в Дании.

[21] Информация о гендерных конфликтах среди пиетистов основана на работе Ричарда Критчфилда, “Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau Im Pietismus”, у барбары Беккер-Кантарино (ред.), Die Frau Von der Reformation zur Romantik (Бонн, изд. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980 г.), стр. 112—37.

Петерсен в женское переосмысление богословия находил одобрение современниц, однако их взгляды не могли передаваться другим и распространяться, потому что их женского сообщества больше не существовало. Однако подобные представления и практики продолжили жить в другой протестантской секте — у квакерш, и именно там мы далее находим женщин, совершивших выдающиеся интеллектуальные прорывы.

С самого основания квакерства женщины на Женских Собраниях и через Совет Женщин-Старейшин духовно и морально наставляли участниц Общества Подруг и Друзей. Как правило, квакерши были образованы лучше современниц и несли традиции публичных выступлений и религиозного руководства. Они принимали активное участие в устройстве квакерских церквей (Собраний), служили священницами, проповедницами, миссионерками на нескольких континентах. Многие, как Мэри Дайер в Бостоне в 1660 г., за религиозные убеждения были приговорены к тюремному заключению и даже к казни[22]. После Реставрации монархии в Англии многие радикально настроенные женщины писали памфлеты и ходатайствовали за отмену церковной десятины. Некоторые доходили до того, что пророчили смерть грешным городам[23].

Некоторые английские квакерши с начала 1650-х годов решительно критиковали учение апостола Петра и мизогинию. Возможно, в ответ на эти взгляды Джордж Фокс, основатель квакерства, в памфлете *The Woman Learning In Silence* («Жена, что учится в безмолвии») (Лондон, 1656 г.) выразил основной принцип квакерской веры: Бог создал всех людинь равными, во всех вдохнул дух Божий. По его толкованию это означало, что дух Христа способен говорить с женщинами точно так же, как с мужчинами. Маргарет Фелл на этом основании расширила его учение и включила в него право женщин проповедовать.

Маргарет Фелл (1614—1702 г.), близкая соратница и с 1669 г. жена Джорджа Фокса, занимала выдающуюся общественную роль проповедницы, наставницы и писательницы. Её книги переводились на иврит, латынь и голландский язык. Она ежегодно совершала длительные поездки по Англии, посещая квакерские собрания и защищая тех, кто попали в тюрьмы или подвергались нападениям. В 1664 г. она вместе с Джорджем Фоксом попала под суд за отказ принести клятву верности и за проведение квакерских

---

[22] Мэри Дайер с товарищами целенаправленно выступала против закона Генерального суда колонии Массачусетского залива о запрете квакерам как «сектантам проклятой ереси» под страхом смерти вступать на земли колонии. Женщина отказалась от снисхождения суда, который хотел освободить её, если она покинет колонию и останется «под покровительством» мужа, и её казнили. И в Англии, и в США старинная квакерская традиция женского лидерства выразилась в ранних движениях за права женщины, в которых несоразмерно преобладали квакерши.

[23] Некая Эстер Биддл обратилась к Оксфорду в памфлете от первого лица, где «Я» отождествляло автрису с Богом: «Горе городу Оксфорду!.. Покайся, пока есть время, а иначе Я спалю тебя огнём, как прежде… Помни — сим предупреждаю тебя при жизни, и нет тебе оправданий». Текст Биддл по цитате Элейн Хобби, VIrtue of Necessity: English Women's Writing, 1649—88 (Анн-Арбор, изд. University of Michigan, 1992), стр. 41.

собраний. Суд приговорил её к лишению имущества и пожизненному заключению. Через четыре года указом короля она была освобождена, но потом ещё два раза попадала в тюрьму. За время первого заключения женщина написала и опубликовала текст *Women's Speaking Justified* («Женская речь оправдана…») — всестороннюю аргументацию на основании Священных Писаний в пользу активной роли женщин в библейской истории и их права участвовать в общественной духовной жизни[24]. Она написала цельный и краткий богословский обзор; тон текста уверенный, убедительный, без всяких извинений и оправданий, которые на протяжении столетий были свойственны сочинениям женщин.

> Те, кто возражают против власти Божией и духа Божьего, говорящего в женщине, просто по причине её пола, то есть потому, что она женщина, не помышляя о начале, о духе и о силе, что говорит в ней, суть возражают против Христа и Церкви Его и являются началом Змия…
>
> Господь Бог, творя человека, сотворил человека по образу Своему; *мужчину* и *женщину* сотворил, и… Иисус Христос был сотворён из женщины, и сила Всевышнего осенила её, и нашёл на неё Святой Дух…[25]

Называя главу и стих Ветхого и Нового Завета, Маргарет перечислила каждую женщину, которая проповедовала, говорила или спорила, и таким образом вооружила всех женщин материалами Святого Писания для дебатов с церковной мизогинией.

Памфлет Маргарет Фелл, её жизнь и деяния служат примером качественного интеллектуального прорыва, который женщины смогли совершить в результате протестантской Реформации. После неё женщинам всё равно приходилось спорить, доказывать и убеждать, чтобы добиться равенства в церкви и государстве, и это пример негативной стороны Реформации, становления патриархальных традиций и сопротивления коренным переменам.

Так, смелое переосмысление Маргарет Фелл не рождало откликов до восемнадцатого века, когда Анна Ли основала секту шейкеров и утвердила за женщиной роль необходимой участницы Второго пришествия.

Анна Ли (1736—84 г.) родилась в Англии в семье бедного кузнеца. В возрасте чуть за двадцать женщина присоединилась к секте, отделившейся от квакеров, которая стала известна как шейкеры из-за их песнопений. Через несколько лет она вышла замуж и родила четырёх детинь подряд; все они умерли в младенчестве. Последние роды и смертельно опасная болезнь принесли Анне, как и многим мистикессам, глубокий кризис чувств. Женщина убедила себя, что смерть детинь дана ей в наказание за грех похоти. Опасаясь

---

[24] Маргарет Фелл, Women's Speaking Justified, Proved and Allowed by Scripture… (Лондон, 1667 г.).

[25] Там же, стр. 5 и 12.

спать с мужем, чтобы не «проснуться в аду», Анна ночи напролёт ходила по дому, молилась и плакала. Затем она полностью отказалась от еды, чтобы умерщвить своё тело, и чтобы душа «не алкала ничего, кроме Господа». В таком состоянии её настигли глубокие сверхъестественные переживания. Она поверила, что возродилась в царстве духа, начала проповедовать и наставлять и спустя несколько лет стала главой небольшой секты манчестерских шейкеров. Анна обратила в свою веру отца и одного из младших братьев, а другой брат однажды попытался заставить её отречься, жестоко избив палкой по голове и лицу. Но Анна воззвала к Господу за помощью: «Пока он [брат] продолжал бить, я чувствовала своё дыхание, как оно целительным бальзамом струится из рта и носа моего… так что я не чувствовала никакой боли от ударов»[26]. Это был лишь первый случай; далее она много раз с упорством мученицы выносила побои, заключение и травлю. В 1772 г. и ещё раз год спустя женщину посадили в тюрьму за нарушение священного дня субботы, потому что её паства молилась в танце. В заключении ей пришло великое видение сцены грехопадения, и она поняла, что «источником и корнем погибели человеческой были похотливые плотские удовольствия». Теперь она знала, что получила особое повеление выполнить задачу Христа: «То говорю не я, то говорит во мне Христос»[27]. С этого дня она жила в целомудрии и велела то же своей пастве. Последовательницы и последователи считали её искупительным воплощением Христа и называли Матушкой Анной Ли нового творения.

Чтобы избавиться от преследования, Анна Ли с восемью последовательницами и последователями отправилась в Новую Англию и вскоре обосновалась в окрестностях города Олбани, штат Нью-Йорк. Там она основала новую утопическую колонию и продолжила проповедовать и миссионерствовать. Здесь женщина тоже страдала от постоянных преследований — рассерженный народ считал её еретичкой, а некоторые — даже британской шпионкой. Тем не менее Анна и её паства не отступили[28].

Учение Анны Ли возродило понятие двуполого Бога: София, библейская Святая Премудрость, представляла женское начало, а Христос — мужское, и женское начало нашло воплощение в Матушке Анне Ли. Откровения Анны Ли говорили, что Второе пришествие близко, и шейкеры, ведя целомудренную и благочестивую жизнь, ускорят его приход. Матушка Ли следовала духовному призванию до смерти, а секта продолжала существовать и развиваться силами её последовательниц и последователей.

В соответствии с учением Матушки Ли шейкеры верили в равенство полов. В общинах Анны женщины и мужчины делили между собой

---

[26] Цитаты по Эдварду Демингу Эндрюсу, The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1953 г.), стр. 8, 10. В тексте источник не указан.

[27] Там же, стр. 11.

[28] Кельвин Грин и Сет У. Уэллс (ред.), Summary View of the Millennial Church or United Society of Believers, Commonly Called Shakers… (Олбани, изд. C. Van Benthuysen, 1848 г.), стр. 17—18.

главенство, и женщины наравне с мужчинами могли наставлять и проповедовать[29].

Американка Джемайма Уилкинсон (1752—1819 г.) продолжила традицию проповедниц. Она выросла в квакерской общине, но её исключили из Общества из-за того, что она посещала собрания группы баптистов Нового Света. В двадцать три года Джемайма едва не умерла от лихорадки; в болезни ей пришло видение, словно она действительно умерла и вернулась с небес. Выздоровев, она сменила имя на «Открытая Всеобщая Подруга» и более сорока лет проповедовала и несла своё учение о Втором пришествии. Она чувствовала, что должна построить утопическую общину, Новый Иерусалим, на берегу озера Сенека, и за ней последовало более двухсот поселенок и поселенцев. Несмотря на преследование закона, Уилкинсон благодаря выдающейся харизме привлекла множество верующих, а созданная община стояла до её смерти[30].

Джоанна Сауткотт (1750—1814 г.), англичанка, современница Анны Ли и Джемаймы Уилкинсон, была служанкой и ученицей обивщицы; в сорок два года у неё начались видения. Позднее женщина их записала, и получилось более шестидесяти пяти книг и памфлетов, которые были опубликованы между 1801 г. и её смертью и выходили огромными тиражами. Джоанна заявляла, что она — та самая женщина из Откровения Иоанна Богослова, «жена, облечённая в солнце», которая «имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения». Джоанна развила феминистскую богословскую систему и утверждала, что, раз женщина первой сорвала Запретный плод, значит, она должна принести и мудрость плода Древа познания. Она верила, что Второе пришествие неизбежно, и что она избрана родить нового Мессию. Вполне в духе ранних мистикесс Джоанна не стремилась быть избранной и сначала противилась:

> Это новость для человечества — для женщины стать величайшей пророчицей, что когда-либо приходила в мир, вывести человечество из тьмы к Моему божественному свету… Насколько же глубокой, самовлюблённой дурой должна я быть, чтобы такое говорить о себе, что я знаю больше учёных мужей и могу рассказать им то, чего не знают они, из моей мудрости. Сказать ли мне, что мне ведомо это из философии, когда я не знаю ни единой планеты? Сказать ли мне, что мне ведомо это из божественного, когда я в жизни не изучала Библию более,

---

[29] См. также Элис Фелт Тайлер, Freedom's Ferment: Phases of American Social History from the Colonial Period to the Outbreak of the Civil War (Нью-Йорк, изд. Harper & Brothers, 1944 г.), стр. 140—66; [авторство не указано] Testimonies of the Life, Character, Revelations and Doctrines of Mother Ann Lee and the Elders with Her… (Олбани, штат Нью-Йорк, изд. Weed, Parsons & Co., 1888 г.).

[30] Информация о Джемайме Уилкинсон основана на следующих источниках: Тайлер, Freedom's Ferment, стр. 115—21; Герберт Э. Уисби мл., “Jemima Wilkinson”, In Notable American Women (Кембридж, штат Массачусетс, изд. Belknap Press, 1971 г.), том 3, стр. 609—10; Герберт Э. Уисби мл., Pioneer Prophetess: Jemima Wilkinson, the Publick Universal Friend (Итака, изд. Cornell University Press, 1964 г.); преподобный Джон Куинси Алдамс, “Jemima Wilkinson, the Universal Friend”, Journal of American History, IX, № 2 (апрель—июль 1915 г.), 249—63.

> чем считала необходимым для своего спасения… Всегда я считала себя самой простой из семьи своей, однако Господь избирает слабых и недалёких созданий мира сего, дабы низвергнуть великих и могущественных[31].

Видения Джоанны посылал ей Дух, он часто обращался к ней. Записи видений, которые она делала, никто не могла прочесть — настолько плох был её почерк. Впоследствии одна из её последовательниц стала служить у неё переписчицей. С 1801 г. Джоанна жила в Лондоне, собирала вокруг себя последовательниц и последователей и без конца писала. Каждый год она отправлялась в путешествие, останавливалась в домах своей паствы и проповедовала по всей Англии. В 1804 г. богатая женщина Джейн Таунли стала её преданной ученицей и пригласила её жить в своём доме. С этого дня Сауткотт жила с ней на полном содержании. Сначала Джоанна искала одобрения методистской церкви и убедила нескольких выдающихся церковников в истинности своих видений, но Церковь её так и не приняла. Вместо этого Джоанна стала привязывать последовательниц и последователей к себе, выдавая им «печать» — бумагу с именем человеки и подписью Сауткотт. Печать должна была оберегать человеку, даже если бы в Англию вторглись войска Наполеона. Успех Джоанны виден в шокирующем росте количества поклонниц и поклонников: всё началось с 58 человек в 1803 г. и закончилось 20 500 в 1815 г., через год после её смерти. Неприятели Джоанны заявляли, что у неё более 30 000 верных последовательниц и последователей[32]. Должно быть, её феминистичный язык и убеждения нравились женщинам, — их было 63 % от всей паствы. Возможно, её успех основывался на текстах, подобных приведённому ниже, где Сауткотт говорила от имени Христа:

> Они [женщины] следовали за Мной до Креста Моего и стояли, рыдая, глядя, как распинают Меня; они первыми пришли к Моему гробу, дабы увидеть воскресение Моё; да не отвергну Я женщин, помогающих тебе… Через женщину пришёл Я в мир в человеческом обличье, теперь через женщину явлю Я себя человечеству… и через женщину свершится Моё Второе пришествие, и никто не будет восхваляться и почитаться вместо Меня… И ни один Спаситель не может родиться в женщине, чтобы стала она Христом. Но вот Я есть… дабы исцелить грехопадение женщины, что должна быть исцелена, прежде чем может прийти искупление человечеству[33].

Если бы Джоанна Сауткотт знала о видениях Анны Веттер, можно было бы решить, будто она развивала и продвигала их. Однако знания о мысли

---

[31] Информация о Джоанне Сауткотт основывается на следующих источниках: Элис Сеймур, The Express: Life and Divine Writings of Joanna Southcott, в 2-х томах (Лондон, изд. Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, 1909 г.); Джеймс К. Хопкинс, A Woman to Deliver Her People: Joanna Southcott and English Millenarianism In an Era of Revolution (Остин, изд. University of Texas Press, 1982 г.); Джеймс Хастингс (ред.), Encyclopedia of Religion and Ethics, том 11 (Нью-Йорк, изд. Scribner's, без даты), стр. 756; запись У. Т. Уитли, “Southcottians”. Цитата Сауткотт по тексту у Хопкинса, A Woman to Deliver, стр. XI.

[32] Хопкинс, A Woman to Deliver, стр. 83—84.

[33] Сауткотт у Сеймур, The Express, том l, стр. 231.

женщин из прошлого не могли быть доступны женщине восемнадцатого века, поэтому мы вновь наблюдаем, как женщина заново изобретает новое толкование патриархального учения, которое уже высказала другая женщина до неё. Сауткотт вполне прямо говорила о роли женщины в искуплении — без возвышения женщины не будет искупления. Однако Джоанна окончила жизнь, развивая свою метафорическую гордыню, что уже стало болезненным и, увы, жалким.

В 1813 г. Дух возвестил ей: «В сием году, в возрасте шестидесяти пяти лет, ты силой Величайшего родишь Сына». Ребёнка следовало назвать Шайло (с ивр. «Примиритель» — прим. перев.), и он должен быть стать наместником Христа на земле и подготовить путь Второму пришествию[34]. Сауткотт во время, когда последовательниц и последователей становилось меньше, заявила, что ощутила, как «тело её посетил Господь и воздействовал на него». Уверенная, что забеременела с помощью такого же чуда, что посетило в Ветхом Завете Сару, женщина пригласила группу врачей осматривать её и наблюдать. Двадцать один врач откликнулся на приглашение, семнадцать из них подтвердили беременность, хотя по соображениям скромности Джоанна не позволила провести гинекологический осмотр. Верующие толпились у её дома в Лондоне, посылали ей дорогие подарки, публиковали фальшивые отчёты и поддельные «печати» и превратили постель больной в цирк. Джоанна завещала, что, если она погибнет в родах, извлекать ребёнка не следует, пока после смерти не пройдёт четыре дня. Фактически женщина умирала в течение долгих недель спустя девять месяцев «беременности». После смерти провели вскрытие, и оказалось, что никакой беременности не было, зато обнаружилось увеличение печени, и врачи заявили, что никаких физических причин смерти не было.

Джоанна Сауткотт страстно продвигала переосмысление патриархального богословия, зашла дальше, чем большинство, и проиграла, однако инициатива, пусть и сорванная, не умрёт никогда.

Далее мы рассмотрим две группы женщин другой расовой и этнической культуры: афроамериканок и евреек, — и сравним их борьбу за переосмысление богословия с ранее изученной. Афроамериканки девятнадцатого века в США разделяли традицию и источники преобладающего белого протестантизма, однако происходили из афроамериканских церквей, в которых был свой язык, свои символы, свои структуры и традиции. В настоящей книге нам не удастся отдать должное сложной истории разграничения, самоопределения и духовного переосмысления афроамериканских церквей, однако для целей сравнения мы рассмотрим небольшую конфессиональную группу, чьи практики и

---

[34] Сауткотт у Хопкинса, A Woman to Deliver, стр. 199.

пророческое вдохновение можно сравнить с левыми протестантскими сектами Реформации, которые мы изучили ранее.

С 1830-х по 1870-е годы на Восточном побережье существовала примечательная группа чёрных спиритуалисток и пророчиц, которые вели активную общественную деятельность. Самая известная среди них при жизни и после смерти — Изабелла Бомфри, которая после переживания откровений стала звать себя Соджорнер Трут (от англ. *sojourner* — «странница», *truth* — «правда») (ок. 1797—1883 г.). Рождённая рабыней в штате Нью-Йорк, она видела, как продавали её сестёр и братьев и продали девочкой её. Хозяин насиловал её и позднее заставил выйти замуж за раба старше неё; женщина впоследствии родила от него пятерых детинь. Получив свободу по закону штата Нью-Йорк 1827 г. об отмене рабства, женщина также вызволила из рабства своего сына. Ещё в бытность рабыней женщина часто, почти каждый день общалась с Богом и черпала от него силы выносить свою долю. В некоторых моментах жизни она чувствовала божественную защиту и вмешательство Христа. Богатая внутренняя духовная жизнь вылилась в видение, которое пришло к женщине, когда та жила в Нью-Йорке и зарабатывала на жизнь домашним трудом. Видение повелело ей покинуть город и «нести народу истину». С этого момента она стала странствующей проповедницей и ездила по Северу страны, выступая за отмену рабства, права женщин, защиту бедных и проповедуя своё собственное прагматичное христианство[35].

Как другие мистикессы и пророчицы, Соджорнер Трут основывала свой авторитет на том, что с ней непосредственно говорит Бог. Она была харизматичной ораторшей и производила глубокое впечатление на публику; часто она усмиряла разъярённый народ бесстрашием и сильными словами. В 1851 г. в городе Акрон, штат Огайо, на Съезде по вопросам прав женщины Соджорнер произнесла самую лаконичную речь, в которой раскрылся её взгляд на феминизм, основанный на расе. Поднявшись со своего места в конце зала и потребовав слова, она произнесла:

> А потом этот маленький человечек в чёрном сзади говорит, что женщины не могут иметь столько же прав, как и мужчины, потому что Христос не был женщиной! Откуда взялся ваш Христос?.. От Бога и от женщины! Мужчина к Нему отношения не имел. И если первая женщина, которую Бог когда-либо создал, была достаточно сильна, чтобы в одиночку перевернуть этот мир с ног на голову, то уж эти женщины все вместе смогут перевернуть его обратно, снова поставить на ноги![36]

---

[35] [Соджорнер Трут] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave... (Бостон, изд. Printed for the Author, 1850 г.), стр. 60—70.

[36] Франсис Д. Гейдж, “Reminiscences; Sojourner Truth”, у Элизабет Кейди Стэнтон, Сьюзен Б. Энтони, Матильды Джослин Гейдж, History of Woman Suffrage, в 6-ти томах (Нью-Йорк, изд. Fowler & Wells, 1881—1922), том l, стр. 115—17; цитата на стр. 116.

Соджорнер Трут — практически единственная из чёрных женщин девятнадцатого века, которая защищала свой пол настолько же решительно, как расу[37]. Даже в старости она настаивала на том, что чёрные женщины испытывают двойное угнетение — как чёрные и как женщины. В 1867 г. она говорила:

> Я хочу, чтобы женщины имели свои права. В судах у женщин нет прав, нет голоса; никто не говорит в их защиту. Я мечтаю, чтобы у женщины был свой голос среди этих крючкотворцев… Мы делаем столько же [сколько мужчины], едим столько же, хотим столько же. Думаю, я единственная чёрная женщина, которая говорит в защиту прав чёрных женщин[38].

Соджорнер была фигурой, уникальной для своего времени, — и как образ, и как независимая странствующая проповедница и активистка, какой она осталась до старости. Она сильно отличалась от других мистикесс-афроамериканок своего времени, потому что действовала в общем реформаторском сообществе, а не от лица определённой церкви, хотя в начале общественной деятельности поддерживала связь с несколькими евангелическими церквями[39].

Нэнси Принс, Джарена Ли, Аманда Берри Смит, Джулия Фут и Ребекка Джексон выстраивали свою духовную жизнь в лоне африканской методистской епископальной церкви. В этой церкви существовали «молитвенные группы» — женские собрания, где женщины проповедовали и обсуждали Священное Писание. От выступлений на собраниях некоторые женщины переходили к публичным проповедям; таким образом, церковь предоставляла женщинам редкое «свободное пространство», где мог расцвести их талант к лидерству. Женщины поддерживали и вдохновляли подруга подругу, объединялись в пары и группы и смело бросали вызов осуждению и трудностям на пути к публичным проповедям.

О мистических переживаниях Джулии Фут мы поговорили ранее. Что касается мистикесс и проповедниц, которых мы обсуждаем сейчас, особенно интересна биография пророчицы Ребекки Джексон — в ней есть удивительные сходства с биографиями нескольких других мистикесс, а также

---

[37] Другая чёрная ораторша, которая называла себя чёрной феминисткой, — это Мария В. Стюарт, которая читала короткие проповеди в Бостоне в 1830-х. Она пробыла ораторшей всего три года, а затем сдалась из-за осуждения и недостатка поддержки. Она продолжила писать на темы политики и религии и в 1834 г. опубликовала собрание своих сочинений. См. Мэрилин Ричардсон (ред.), Maria W. Stewart, America's First Black Woman Political Writer: Essays and. Speeches (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1987 г.).

[38] Там же, том 2, стр. 193—94.

[39] Благодарю профессорку Нелл Ирвин Пейнтер за возможность ознакомиться с незаконченным трудом о Соджорнер Трут. Часть его представлена у Н. Пейнтер, “Sojourner Truth In Feminist Abolitionism: Difference, Slavery and Memory”, у Джин Фейган Еллин и Джона К. ван Хорн (ред.), An Untrodden Path: Antislavery and Women's Political Culture (Итака, изд. Cornell University Press, 1992 г.).

в ней описана борьба за религиозный авторитет женщины в контексте расового сознания.

Ребекка Джексон (1795—1871 г.) выросла в Филадельфии; после смерти отца мать одна воспитывала детинь. После мать вновь вышла замуж и родила детинь; Ребекка ухаживала за ними, пока мать работала. Из-за этого девочка не получила образования. Мать умерла, когда Ребекке было тринадцать, и до 1830 г., когда ей исполнилось тридцать пять, и начался её духовный путь, о её жизни ничего не известно.

В то время она была замужем за Сэмюэлем Джексоном; они с мужем жили у старшего брата Ребекки, Джозефа. Женщина заботилась о четверых детинях брата и работала швеёй. Хоть брат женщины был пастором африканской методистской епископальной церкви, сама она никогда формально не состояла в церкви. Женщина испытала религиозное пробуждение и ощутила, что Господь благословил её, хотя сначала сомневалась в подлинности видений. После нескольких чудес она всё больше и больше доверяла внутреннему голосу и убедила в его истинности всю семью. Ребекка обрела «дар целительства» и была избавлена от «плотских страстей». Женщина заключила с Богом завет и пообещала беспрекословно подчиняться приказаниям внутреннего голоса. Как мистикессы Средних веков, она стала поститься по три дня в неделю, при этом занимаясь всей обычной работой. Ещё она стала систематически лишать себя сна и радовалась тому, что от этого видения становились сильнее и ярче[40]. Как и другим замужним мистикессам, Ребекке надо было найти способ освободиться от супружеского долга. Она писала:

> И всего прочего она [плотская страсть] кажется в глазах Бога самой грязной — как для замужних, так и для незамужних, она была равна для меня в глазах святого Бога, хотя никогда не говорили мне, что это дурно[41].

Однако женщина ещё ничего никому не рассказывала. Она стала проводить молитвенные собрания у себя дома, и вскоре вокруг неё собралась вполне внушительная группа последовательниц и последователей из чёрных

---

[40] Источники по истории чёрных мистикесс-мемуаристок: Уильям Л. Эндрюс, Sisters of the Spirit: Three Black Women's Autobiographies In the Nineteenth Century (Блумингтон, изд.Indiana University Press, 1986 г.); Нелли И. Маккей, "Nineteenth-Century Black Women's Spiritual Autobiographies: Religious Faith and Self-empowerment", Personal Narratives Group, Джой Уэбстер Барбл и соавт., Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1989 г.), стр. 139—54; Джин М. Хумес, "'My Spirit Eye': Some Functions of Spiritual and VIsionary Experience In the Lives of Five Black Women Preachers, 1810—1880", у Барбары Дж. Харрис и ДжоАнны Макнамара (ред.), Women and the Structure of Society (Дарем, изд. Duke University Press, 1984 г.), стр. 129—43.

См. также Шерил Таунсенд Джилкес, " 'Together and In Harness': Women's Traditions In the Sanctified Church", у Дарлин Кларк Хайн (ред.), Black Women In United States History, в 4-х томах (Бруклин, штат Нью-Йорк, изд. Carlson Publishing Co., 1990 г.), том 2,. стр. 377—98. Все упоминания о жизни Ребекки Джексон и цитаты — по Джин М. Хумес, Gifts of Power: The Writings of Rebecca Jackson, Black VIsionary, Shaker Eldress (б. и., The University of Massachusetts Press, 1981 г.), стр. 85—88.

[41] Там же.

методистов. В это время Ребекка увидела три сна, в которых Бог повелевал ей проповедовать. Сны Ребекки, как и сны Анны Веттер, полны повседневными, типично женскими образами. В одном сне женщина стряпала пироги у очага, и другие с удовольствием их ели. В другом стирала три стёганых одеяла и вместе с ними перенеслась в загадочное место к белому домику, в котором должна была жить. В третьем она поменяла старую метлу на новую и получила от бабушки и таинственной старухи шкатулку с блестящими сокровищами[42].

Как и некоторые другие мистикессы, Джексон чудесным образом научилась читать. Женщина попросила брата научить её читать, но тот позанимался с ней два раза и бросил. Когда Ребекка просила его написать для неё письма, она заметила, что он пишет не так, как она диктует. Она запротестовала:

> Ты пишешь более, чем я говорю. «Ты сделал так уже несколько раз, — сказала я. — Мне не надо, чтобы ты *писал* за меня. Я попросила лишь *записать*». Он ответил: «Сестрица, никогда мне не было так трудно записывать, как за тобой». Эти слова и то, как написал он моё письмо, пронзило мою душу словно мечом. Я не смогла сдержать слёз.

Ребекка взмолилась Господу, чтобы тот научил её читать.

> И, когда я взглянула на слова, то начала читать. А как поняла, что читаю, так испугалась — и не смогла более прочесть ни слова. Тогда вновь я закрыла глаза в молитве, открыла и стала читать. Так я читала до конца главы. Я сказала: «Сэмюэль, я могу читать Библию» — «Женщина, да ты обезумела!» — «Славь Господа на небесах и на земле, я могу читать Его праведное слово!». И я села и прочла. То было послание апостола Иакова. И Сэмюэль вместе со мной славил Господа[43].

Ребекка обрела духовное освобождение, поборов неграмотность. Затем она сделала следующий шаг и убедила мужа, что он не имеет права к ней прикасаться, ведь на неё снизошёл божественный дух. Они продолжали жить вместе, предположительно, в целомудрии. В тяжёлой болезни (возможно, серии сердечных приступов) Ребекка ощутила, будто несколько раз покидала тело и беседовала с ангелами. Эти выразительные божественные послания убедили её в 1833 г. начать путешествовать и проповедовать. Вернувшись, женщина столкнулась с мужниным гневом и угрозой насилия: «Но, если бы не было во мне дара предвидения, я могла бы умереть от его руки…. Я всегда прежде него знала, что он сделает». Видя, что Ребекку не запугать, Сэмюэль

---

[42] Там же, сны на стр. 99; 100; 119—21.

[43] Там же, стр. 107—8.

раскаялся и сказал: «Что ж, Ребекка, ночуй в своём доме. Я не буду тебя более тревожить. Иди и исполняй волю Божию… Никогда не потревожу я тебя»[44].

Ведомая, как Доротея из Монтау и Марджери Кемп, видениями и снами, Ребекка Джексон освободилась от супружеского долга, чтобы сосредоточиться на исполнении долга духовного. Однако в её случае процесс феминистского обретения внутреннего права говорить проходил в контексте жизни чёрной женщины. Давняя традиция духовного лидерства чёрных женщин и существование молитвенных групп помогли ей принять роль священницы. За многие годы, что она путешествовала и проповедовала, она не знала недостатка в слушательницах, хотя сталкивалась со многими несогласными. Мужчины-священники были обеспокоены тем, что женщина проповедовала целомудрие. В 1837 г. Ребекку обвинили в ереси, и она попросила провести суд у себя дома, в присутствии представителей чёрной методистской церкви и пресвитерианской церкви. Также она попросила, чтобы присутствовали «матери церкви», однако ей отказали в суде, и после этого Ребекка вышла из афроамериканской методистской епископальной церкви. В это время она познакомилась с Ребеккой Перот, чёрной женщиной, которая стала её спутницей в жизни и миссионерстве и сопровождала её до смерти[45]. Джексон и Перот некоторое время прожили в группе белых перфекционистов в Олбани, штат Нью-Йорк, и в 1843 г. после двух визитов в общину шейкеров в окрестностях Вотервлита в числе той же группы присоединились к ним.

Ребекка Джексон видела много схожего между своими взглядами и учением шейкеров и быстро стала предводительницей преимущественно белой общины, проповедуя на собраниях шейкеров и «в миру». После вступления в общину шейкеров видения Ребекки стали включать женские божественные фигуры, и там, где прежде в снах её направлял белый мужчина, теперь как наставница являлась прекрасная черноволосая женщина[46]. Также у неё были видения Святой матери Премудрости. Феминистское переосмысление выглядело следующим образом:

> О, как люблю я тебя, Мать моя! Я не ведала, что есть у меня Мать. Она была со мной, хоть я того и не знала, но теперь я знаю Её, и Она сказала, что я должна совершить труд в этом городе, то есть рассказать о Матери нового творения Божьего… И никто не может прийти к Богу через новое рождение, кроме как через Христа-Отца и через Христа-Мать… И вновь я узрела, как часто меня вела, утешала и наставляла во времена испытаний нежная Мать, а я того не ведала[47].

---

[44] Там же, стр. 145.

[45] Там же, стр. 21—22.

[46] Там же, стр. 203.

[47] Там же, стр. 174—75.

Джексон была согласна с богословскими взглядами шейкеров, однако глубоко разочарована тем, что они не сильно стремились привлечь к себе чёрных. Ребекка видела себя в первую очередь как проповедницу для афроамериканского сообщества. После конфликта со Старейшиной шейкеров, которая сперва не хотела её отпускать, она и Перот стали проповедовать в Филадельфии и основали общину шейкеров, состоящую преимущественно из чёрных и включающую множество женщин, в которой вдвоём стали Старейшинами. «Сёстры» жили вместе в большом благоустроенном доме, зарабатывали на жизнь подённой работой, шитьём и стиркой. Община продолжала существовать в течение сорока лет после смерти Джексон[48].

Кажется, между немецкими мистикессами-пиетистками семнадцатого века и афроамериканскими спиритуалистками девятнадцатого века нет ничего общего, кроме пола и духовного призвания. Однако женщины обеих групп были отверженными в обществе, принадлежали к низшему классу, обеспечивали себя сами и происходили из малых религиозных движений, которые предоставили им определённое свободное пространство и круг поддержки. Схожесть их переживаний, их язык и видения, то, что они сами определяли свою жизнь, несмотря на огромные культурные различия, определённо говорит о существовании женской культуры, обладающей своими особенностями в силу расы и национальности.

Наконец рассмотрим, как выражали своё духовное призвание и участие еврейки в совершенно ином историческом контексте от того, что мы изучили ранее. Важнейшая духовная обязанность: изучение Торы, священных писаний и моисеева закона, — как правило, была отведена мужчинам. В начале нашей эры есть дошедшие до нас примеры евреек, которых учили читать и даже толковать Тору, но то были исключения. В эпохе рассеяния еврейского народа мы также находим нескольких учёных женщин, имена которых привели ранее, но в целом в еврейских общинах Европы женщины редко знали иврит — язык религиозных писаний. До девятнадцатого века грамотные еврейки в Европе писали на идише — простонародном языке. Женщины были исключены из домов учения и раввинатских судов. Миньян — необходимая группа для совершения публичного богослужения — определялся как группа из десяти мужчин. В синагоге женщины располагались на специальном балконе или даже в отдельной комнате и участвовали в публичном богослужении на

[48] Там же, стр. 29—37, 39—41.

удалении. Несмотря на это еврейки жили активной религиозной жизнью, которая имела для них глубокое духовное значение[49].

Историкесса религии и фольклористка Чава Вайсслер, изучив огромное количество образцов духовной литературы на идише, написанных женщинами и для женщин, обнаружила свидетельства скрытых женских голосов во множестве выражений. К примеру, она нашла собрание техинот — молитв, которые женщины обычно читали дома, — семнадцатого и восемнадцатого века. Они говорят о стремлении возвысить роль женщины в религии. При упоминании женской заповеди об «отделении халы», то есть части теста, приготовленного на хлеб, в молитве исполнение этого обряда сравнивается со службой первосвященника о прощении грехов. Женщина молится: «… так будут же через это прощены мои грехи. Пусть сия мицва [доброе дело] халы [приготовления праздничного хлеба] как десятина мне зачтётся»[50]. Таким образом, женщина отождествляет обряд с древней библейской традицией уплаты десятины, а себя — с первосвященником. В молитве-техинот о зажигании свечей из этого же сборника женщина просит, чтобы «мицва зажигания свечей зачлась как мицва первосвященников, что зажгли свет в святом доме Господнем»[51].

В домашних молитвах, что сопровождали повседневные дела жён и матерей, еврейки выражали связь со святыми древними традициями, о которых многие из них знали лишь из чужих пересказов. В некоторых домашних молитвах для обряда приготовления свечей на Йом-кипур («День искупления») женщины обращались не только к праотцам, но и к праматерям: Саре, Ревекке, Рахили, но с важным различием. Праотцы упоминаются шаблонно, как пассивно принимающие Божью помощь, а праматери активно действуют ради спасения чад своих, потому к ним обращаются как к заступницам. Молитвы утверждают и чествуют силу матерей, способную спасти народ Израиля[52].

Другая восточноевропейская молитва-техинот под названием «Техинот к праматерям на новолуние Элула» особенно важна потому, что мы знаем её

---

[49] Информация о еврейках основывается на следующих источниках: Шарлотта Баум, Паула Хаум и Соня-Мишель, The Jewish Woman In America (Нью-Йорк, изд. Dial Press, 1976 г.); Джейкоб Р. Маркус, The American Jewish Woman: A Documentary History (Нью-Йорк, изд. Ktec Puhl. Co., 1981 г.); Сондра Генри и Эмили Тейтц, Written Out of History; Our Jewish Foremothers (Фреш-Медоуз, штат Нью-Йорк, изд. Biblio Press, 1983 г.); Чава Вайсслер, “Women In Paradise”, Tikkun, II, № 2 (апрель—май 1987 г.), 43—46, 117—20.

См. также: Исидор Сингер (ред.), The Jewish Encyclopedia, в 12-ти томах (Нью-Йорк, изд. Funk & Wagnalls, 1901 г.); Джоффри Вигодер (ред.), The New Standard Jewish Encyclopedia (Нью-Йорк, изд. Doubleday, 1977 г.); Авива Кантор, The Jewish Woman: 1900—1980: Bibliography (Фреш-Медоуз, штат Нью-Йорк, изд. Biblio Press, 1981 г.).

[50] Чава Вайсслер, “The Traditional Piety of Ashkenazic Women”, у Артура Грина (ред.), Jewish Spirituality: From.the Sixteenth-Century Revival to the Present; An Encyclopedic History of the Religious Quest (Нью-Йорк, изд. Crossroads, 1987 г.), том 14, стр. 245—75; упоминание на стр. 255—56.

[51] Там же, стр. 256.

[52] Чава Вайсслер, “Images of the Matriarchs In Yiddish Supplicatory Prayers”, Bulletin of the Center for the Study of World Religions, Harvard University, 14, № 1 (1988 г.), 44—51.

автрису, — это некая Серель, жена раввина из Дубно. Эту молитву женщины читали, пока трубил церемониальный бараний рог в честь святого дня Нового года. Молитва просит праматерей вступиться перед Господом за молящихся женщин. Каждой праматери напоминают о том, как она страдала по своим чадам, чтобы она смилостивилась и не допустила такого же страдания для других матерей: «Просим всех матерей наших помолиться за нас на добрую судьбу, мир и пропитание»[53].

Самая любопытная молитва-техинот была написана женщиной, которую при жизни почитали за знание Талмуда. Сара Ревекка Рахиль Лия Горовиц (известная как Лия Горовиц) родилась в Польше примерно в 1720 г. и умерла в 1800 г. Она была дочерью раввина и женой раввина Шабтая. Истории рассказывают, что она превосходила учеников отца в учении и способности толковать тексты Талмуда. Молитва, которую она написала, состоит из трёх частей: вступление на иврите, молитва на арамейском языке и её перевод на идиш. Очевидно, Лия хотела, чтобы молитву могли прочесть не только женщины, но и те, кто знают иврит. Во вступлении она обсуждает обязанности женщин по отношению к мужьям и принимает традиционный взгляд о том, что жена должна слушаться мужа. Сама молитва включает просьбу к праматерям о заступничестве и утверждает, что женские молитвы и слёзы обладают великой искупительной силой и должны приноситься для Шхины — духа мудрости женского пола. Множественные упоминания Шхины основываются на каббалистических книгах и доказывают, что Горовиц была знакома с еврейским мистицизмом. По сути послание к женщинам заключается в том, что им следует полностью использовать данные им силы в рамках своей традиционной роли, и что эти духовные силы гораздо могущественнее, чем кажется[54].

Еврейский мистицизм, как и христианский, испытывал влияние гностицизма в первом и втором веке и в Средние века процветал в Германии, Франции и Испании. На пике каббалы (*каббала* — это еврейское слово, означающее мистицизм, букв. «предание») в Испании в тринадцатом веке был написан её классический текст — «Зоар» («Книга сияния»). На нём основывались все поздние еврейские мистические системы. Возрождение еврейского мистицизма случилось в шестнадцатом веке и связано с пророком Лурией. Столетие спустя евреи в Европе, особенно в Польше, включили Лурианскую каббалу в течение хасидизма.

Каббала утверждала, что в мире и в текстах Ветхого Завета есть множество тайн. Как и другие мистические течения, она сосредотачивалась на интуитивном познании божественного. Согласно каббале, существует

---

[53] Там же. Упоминание Серели — стр. 47—50.

[54] Упоминание молитвы Горовиц основано на имеющейся у меня рукописи профессорки Чавы Вайсслер. Благодарю профессорку Вайсслер за то, что поделилась со мной своим незаконченным трудом, особенно главой о Лие Горовиц. Благодаря тщательному анализу и сравнению трёх частей молитвы я сформировала своё толкование. См. также Вайсслер, “Images of the Matriarchs”, стр. 45—46.

сокрытая изначальная божественная сущность — Эйн Соф. Из неё произошли десять божественных элементов — сфирот, один из которых — Шхина, женская божественная ипостась. Из-за греха человечества, а именно греха Адама и Евы, женское и мужское начала божественных эманаций разделились. Соединить их вновь можно только с помощью мистических практик и молитв. Так, одно из теоретических оснований каббалы открывает путь к теологии, более ориентированной на женщин, что может возвысить роль женщин и способствовать их вовлечённости[55].

Хасидизм восемнадцатого века был вдохновлён Исраэлем Баал-Шем-Товом, праведником, не изучавшим Талмуд. Исраэль обращался к женщинам, к бедным и неграмотным и побуждал их к религиозному выражению, особенно на ранних этапах движения. При этом структура движения оставалась патриархальной. Последователи Баал-Шем-Това создавали исключительно мужские общины с цадиком (праведником) во главе, где они поклонялись Богу и чествовали его танцами и песнопениями после совместных трапез.

Степень участия женщин в подобных движениях остаётся предметом споров. Гершом Шолем, историк религии, изучающий хасидизм, считает: «В долгой истории еврейского мистицизма нет следов влияния женщин. Женщин-каббалисток не существовало». Учёный объясняет «исключительно мужской состав» каббализма акцентом на «дьявольской природе женщины и женского начала во вселенной». Зло, согласно каббале, связано с женским, поэтому участие женщин как в развитии теорий, так и в практиках движения отвергалось[56].

С другой стороны, есть несколько свидетельств об отдельных женщинах, обычно дочерях или жёнах хасидских раввинов, которые считались самостоятельными учёными и имели учеников и последователей-мужчин. Ранний пример женщины в верхушке секты — Ева Франк, дочь Якоба Франка, основателя мессианского движения в Польше. Она наравне с отцом руководила сектой с 1771 г. и после его смерти была её единоличной главой, пока не умерла; затем секта распалась[57].

Существует ряд хасидок, знаменитых своей учёностью. Одна из них — Ханна Хава Тверски, дочь раввина; отец считал, что она «одарена Святым Духом с зачатия и рождения». Её афоризмы и басни были известны по всей Польше. Ханна духовно наставляла женщин и побуждала их учиться[58]. Одна историкесса приводит пример минимум десяти учёных хасидок, связанных со

---

[55] “Kabbalah”, Уигодер (ред.), The New Standard Jewish Encyclopedia, стр. 1093—98.

[56] Гершом Шолем, Major Trends In Jewish Mysticism (Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1941 г.); обе цитаты на стр. 37—38.

[57] Генри и Тейтц, Written Out of History, стр. 253.

[58] Оба примера по цитате у Генри М. Рабиновича, The World of Judaism (Лондон, изд. Vallentine, Mitchel & Co., 1970 г.), стр. 205—6.

знаменитыми раввинами, которые толковали Священные Писания, обучали им и могли иметь свои группы последовательниц и последователей[59].

Самая знаменитая из этих учёных женщин — Ханна-Рахель Вербермахер (ок. 1815—92 г.), также известная как Людмирская дева. Дочь богатого отца, она обучалась дома и получила глубокое богословское образование. С раннего возраста она была помолвлена с юношей, которого любила. Мать Ханны умерла до свадьбы, и после этого девушка замкнулась в себе. На могиле матери её посетило видение, и она тяжело заболела. После выздоровления — типичный сценарий, напоминающий истории многих христианских мистикесс, — девушка заявила, что небеса даровали ей новую душу. Она стала надевать молитвенное покрывало талит, повязывать плетёный пучок нитей цицит и молитвенные коробочки с лентами тфилин (исключительно мужские атрибуты религиозных практик) и целыми днями изучала Тору и молилась. Помолвку расторгли. После смерти отца Ханна-Рахель построила возле своего дома дом учения, где каждую субботу читала проповеди и дискутировала с учёными, приходящими к ней на обеды. При этом, согласно обычаю, женщина сидела за открытой дверью в смежной комнате, чтобы её не видели. Ханна-Рахель обрела множество последовательниц и последователей, вокруг неё сформировалась особая группа хасидок и хасидов, которые считали её главой. В сорок лет женщина вышла замуж за одного талмудиста, но брак продлился недолго и закончился разводом. После брака влияние женщины ослабло, и она переехала в Палестину. Там она вновь стала религиозной деятельницей[60]. Насколько велико было влияние и весома репутация Людмирской девы, оценить по имеющимся источникам невозможно, однако стоит отметить явные сходства между её судьбой и жизнью некоторых христианских мистикесс.

Женщины искали божественное, и через него — право называться настоящей человекой, превосходящее классовые, расовые и религиозные различия. Этот поиск продолжался и находил выражение в самых невероятных, самых скромных местах.

5 января 1839 г. тридцатишестилетняя незамужняя женщина с фронтира в штате Огайо записала свои духовные размышления в дневник. Она жила вместе со старушкой-матерью на отдалённой ферме; за стенами домика выли

---

[59] Ада Рапопорт-Альберт, “On Women In Hasidism: S.A. Horodecky and the Maid of Ludomir Tradition”, у Ады Рапопорт-Альберт и Стивена Й. Зипперштайна (ред.), Jewish History: Essays In Honour of Chimen Abramsky (Лондон, изд. Peter Halban, 1988 г.), стр. 518, сноска 10.

[60] Генри и Тейтц, Written Out of History, стр. 182—83; Ада Рапорот-Альберт в работе Jewish History, стр. 503. Городецки считает, что женщины в хасидизме занимали относительно равное положение, но Рапопорт-Альберт с этим не соглашается. Она разделяет неформальное влияние, которое женщины могли оказывать через авторитетных мужчин, с которыми были связаны, и реальное главенство и власть. Также она отмечает, что большинство источников, где упоминаются женщины-цадики, — это сомнительные сведения из вторых рук.

волки; работник, время от времени приходящий помочь женщинам по хозяйству, пугал её своими заигрываниями. Из литературы Мэриан Луиз Мур знала только сентиментальные рассказы Лидии Сигурни и религиозные сочинения Ханны Мор. Однако женщина сформировала своё феминистское заявление, подыскивая собственные слова и примеры, как и множество женщин прошлых веков до неё: «Сдаётся мне, обратись я к матерям… я бы так же возвестила, ваша ответственность в этом… о, матери». Затем она упомянула привычный ряд библейских героинь и рассудила, что роль женщины «здесь как ангела — вести, помогать и сопровождать мужчину на пути в высший рай…». Спустя три года женщина кардинально переосмыслила этот относительно традиционный взгляд на роль женщины и написала:

> Теперь, Спаситель мой, прошу — пусть в этих Соединённых Штатах Америки первым и важным делом признают женщину достойной перед Богом стоять на основании равных прав… Господь, укрепи мою веру. Молюсь Богу — пусть возвысят её, не чтобы творить зло, но чтобы творить добро… Если и нет в Америке другой женщины, что просит об этом, то прошу я… О, Спаситель мой, если испытаю я благо своих поздних желаний, будет душа моя чествовать тебя[61].

Мэриан Мур не знала, что в 1842 г. ещё одна американка просила о правах для женщин, однако боролась за них перед Богом и ощущала себя частью ещё не сложившейся общности женщин, нуждающихся в «основании равных прав».

Образ женского божества, Великой богини, порождающей матери, богини жизни и смерти продолжал вдохновлять женщин даже через две тысячи лет после исчезновения. Несмотря на все гендерные установки и жестокое принуждение к покорности женщины, путём одержимости или путём разума, вписывали себя в историю искупления. Они говорили с Богом, представляли божество, рождали искупителя, заявляли о женском начале в божественном и через экстатические видения, безумные порывы, простую веру и любые другие доступные средства присваивали себе право определять божественное, а вместе с ним — право считать себя человекой.

---

[61] Все три цитаты по дневнику Мэриан Луиз Мур. Рукописи Исторического общества Западного резервного района, Кливленд, штат Огайо.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

По долгу материнства

НАРАВНЕ С ТЕМИ, КОГО ВДОХНОВЛЯЛ МИСТИЦИЗМ ИЛИ РЕЛИГИЯ, всегда были автрисы, находящие другой источник женского авторитета. Они видели его в самом базовом и общем женском опыте — в материнстве. Долг матери как наставницы молодого поколения давал женщине право высказываться по широкому ряду тем. Вооружившись материнским долгом, женщины могли советовать, наставлять в вопросах морали и даже выдвигать богословские толкования. В современной истории женщины логически приходили к требованию равенства, а позднее — даже к классовому сознанию, основываясь на материнстве.

Понятие материнства включает широкий ряд смыслов. Эта обширная и сложная тема стала центральным предметом феминистских исследований. Физический аспект материнства — это и способность давать жизнь, и фактический уход за детинями. Исторически эти роли не всегда были связаны — например, некоторые женщины в Средневековье оставляли детинь, чтобы посвятить себя религии, а в семнадцатом веке отдавали их на воспитание кормилицам[1]. Далее, существует институт (или же социальный конструкт) материнства. Он объединяет правовые, экономические и институциональные средства, с помощью которых общество определяет роли, права и обязанности матерей. Институт материнства меняется со временем и может различаться в разных местностях или применительно к женщинам

---

[1] Понятие материнства исторически связано с понятием детства. Филипп Арьес в знаковом труде Centuries of Childhood: A Social History of Family Life (Нью-Йорк, изд. Random House, 1962 г.), утверждает, что детство стало определяться как отдельная категория только в семнадцатом веке.

Обсуждение преданных религии женщин, которые оставляли детинь, см. у Клариссы В. Аткинсон, The Oldest Vocation: Christian Motherhood In the Middle Ages (Итака, изд. Cornell University Press, 1991), гл. 5.

Обсуждение идеологии кормления грудью и отношения к нему см. у Рут Перри, “Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity In Eighteenth Century England”, Journal of the History of Sexuality, 2, № 2 (1991 г.), 204—34; Дороти Макларен, “Marital Fertility and Lactation, 1570—1720”, у Мжри Прайор (ред.), Women In English Society, 1500—1800 (Лондон, изд. Methuen, 1985 г.), стр. 22—53.

разных национальностей или рас[2]. Наконец, существует идеология материнства, его символическое значение, определяемое в разные периоды времени в разных обстоятельствах. В данной главе мы в основном будем рассматривать последний аспект материнства — его символическое и идеологическое значение *с точки зрения женщин*. Для меня удивительно, что в течение многих веков некоторые женщины определяли себя в первую очередь через материнство, и что они впервые задумались о своей групповой идентичности как матери задолго до того, как родилась возможность сестринства.

С материнства начали путь к самовыражению две самые ранние известные европейские писательницы — Дуода и Фрау Ава. Дуода родилась в 803 г. в знатном семействе Франкского государства и стала женой Бернарда, графа Септимании, родственника королей династии Каролингов. Муж отнял у неё обоих сыновей — старшего отправил заложником к далёкому двору (нередкая для того времени практика), а младшего приказал обучать под своим надзором вдали от матери. Возможно, он стал жить вдали от жены после связи с другой женщиной[3]. Удивительно, что Дуода не жаловалась на это и не считала мужа виноватым в нарушении брачных обязательств. Разлучённая с детьми и изгнанная мужем, Дуода написала для старшего сына книгу наставлений. Женщина оправдывала решение вообще начать писать тем, что она мать, разделённая с детьми:

> Зная, что многие женщины в мире живут в счастии со своими чадами, и видя, что я, Дуода, разлучена с тобой, о сын мой Вильгельм, и нахожусь далеко от тебя — и оттого тревожусь и жажду быть полезной, и направляю тебе сию книжечку… Возрадуюсь, если, раз нет меня рядом, смогу через эту книжечку воззвать к тебе, как будешь ты читать, что следует тебе делать ради меня… Я, Дуода, создание слабого пола, недостойная среди достойных женщин, всё-таки мать тебе, о сын мой Вильгельм[4].

Вновь, взывая к Богу, женщина подчёркивает своё уникальное положение по отношению к сыну: «Не будет у него никого, как я, кто скажет сие. Я, пусть недостойная, родительница ему»[5]. Далее Дуода расписывает, чему сыну следует научиться, и увещевает его быть прилежным в науках, добродетельным и великодушным, заботиться о своей чести и жить скромно. Мать наставляет сына уважать и слушаться отца и надеется, что между ними никогда не будет ссор. Наконец, она пишет: чтобы помочь «господину и

---

[2] См. Адриенна Рич, Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution (Нью-Йорк, изд. W. W. Norton, 1976 г.).

[3] Предположение о том, что это произошло по причине связи с другой женщиной, у Аткинсон, The Oldest Vocation, стр. 96.

[4] Питер Дронке, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310) (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1984 г.), по цитате на стр. 40.

[5] Там же, стр. 42.

государю моему Бернарду», она оказалась отягощена долгами, и просит сына после её смерти оплатить те, что останутся, из её и его имения.

Трогательное обращение Дуоды к сыну печально в покорном принятии горькой судьбы, на которую её обрёк муж. Тем не менее, страдание и личная утрата побудили её заявить о себе — написать в силу своего права как матери и как женщины. Других подобных примеров в женском литературном творчестве мы не увидим до двенадцатого века.

Первая известная поэтесса, которая писала на немецком языке, — некая Фрау Ава; её отождествляют с монахиней по имени Ава из монастыря в Мельке. Она умерла в 1127 г. и до принятия монашеских обетов жила в миру. Ава написала четыре длинных религиозных поэмы на древневерхненемецком языке; в одной из поэм рассказывается о Страшном суде. В конце этой поэмы приводится единственное упоминание самой поэтессы — она называет себя Фрау Авой, матерью двух сыновей. Она пишет:

Книга сия написана матерью двух чад…
Мать любила сыновей своих; один покинул этот мир.
Сим прошу вас, и великих, и малых,
Кто читает книгу, помолиться о прощении души его,
А живому, что стремится усердно трудиться,
Пожелать благодати, и его матери АВЕ[6].

Здесь мало информации о поэтессе, однако важно отметить, что в первую очередь она определяет себя как мать двоих детей. Женщина упоминает два личных факта: один из сыновей умер в детстве, а другой стремится хорошо трудиться. Она просит читательниц помолиться за спасение души умершего сына и за успех живого сына и себя самой; себя она называет лишь его матерью. Последняя строка наталкивает на мысль, что женщина затеяла написать книгу, чтобы снискать Божью милость для своих сыновей и вместе с ними для себя самой. Учитывая, что во время написания книги женщина, скорее всего, жила в монастыре, это подтверждает, что она решила писать по долгу материнства.

Следующая писательница, которую к литературному труду (по крайней мере частично) подтолкнуло материнство, жила почти 300 лет спустя. Француженка Кристина Пизанская писала не только из любви к учению, но и в силу серьёзной необходимости. Хоть она и предложила гораздо более цельную аргументацию в пользу эмансипации женщин, чем кто-либо ранее, она также объясняла свои работы тем фактом, что была матерью и понимала женскую долю[7]. Как и Дуода, она оставила для сына книгу наставлений. Но, в

---

[6] Фридрих Маурер (ред.), Die Dichtungen der Frau Ava (Тюбинген, изд. Max Niemyer Verlag, 1966 г.). См. также Эдгар Папп, “Ava”, у Вольфганга Штаммлера и соавт., Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, том I (Берлин, изд. Walter de Gruyter, 1978 г.), стр. 560—65.

[7] Труды Кристины Пизанской буду подробно рассмотрены в Главе седьмой.

отличие от Дуоды, которая учила сына прежде всего почитать отца, Кристина призывала сына: «Не обманывай и не порочь женщин, уважай их»[8].

Лишь в пятнадцатом веке мы находим достаточное количество учёных, писательниц и поэтесс из мирянок. Все эти образованные женщины сформировали литературное наследие, которое с удовольствием читали современницы, и также начали отстаивать свой пол. Большинство ограничивалось вопросом женского образования и апеллировало к тому, что женщины были способны извлечь пользу из образования, и с правом на образование для женщин общество стало бы лучше. Также с них началась долгая традиция критики Библии — переосмысления её ключевых историй, которыми объяснялось женское подчинение. Все автрисы принимали гендерные различия, которые считали «естественными», а именно то, что главная и истинная роль женщины — это роль жены и матери.

Я предполагаю, что все людини развивают идеи, хотя бы частично основываясь на личном опыте. Женщины, лишённые доступа к образованию и не имеющие полезного прошлого, были склонны больше полагаться на свой опыт при развитии идей, чем мужчины. Большинство женщин объединял опыт замужества и материнства. Однако в патриархате замужество предполагало соперничество между женщинами — как в процессе поиска мужчины, который сможет их обеспечивать и защищать, и в организации брака, так и в самом браке, чтобы удержать мужа. До середины девятнадцатого века женщины занимали в структуре общества зависимое положение — сначала от отцов, затем от мужей.

Несмотря на то, что права наследования сильно различались от столетия к столетию, женщины, владеющие имуществом, в вопросах заключения брака или возможности поступить в монастырь зависели от отца — именно он определял размер их приданого или наследства. В замужестве то, сможет ли знатная женщина сохранить за собой часто немалую власть и богатство, зависело от того, родит ли она наследников. Если жена не могла родить сыновей, все её привилегии переходили к другой женщине. Некоторые яростные столкновения между знатными женщинами при феодализме заключались в спорах по вопросам наследства и наследования титула между незаконнорождёнными и законнорождёнными сыновьями. Учитывая, что вплоть до одиннадцатого века в среде европейской знати существовало наложничество, соперничество было жестоким, и знатные женщины были настроены подруга против подруги. Материальной безопасности жён угрожали не только наложницы, но и измены мужчин с женщинами более низкого положения.

Доступ к материальным ресурсам и, прежде всего, к земле у крестьянок тоже осуществлялся через мужчину — отца, мужа, сына или феодального

---

[8] Кристина Пизанская, Les Enseignements moraux, стр. 47, у М. Рой (ред.), Oeuvres poétiques de Christine de Pisan (Париж, изд. Soc. Anc. Textes (Paris), 33, 1886 г.), том III, стр. 34.

сеньора. Тем не менее крестьянки ценились как помощницы своим мужьям и вносили важный вклад как в домашнее хозяйство, так и в экономику. В эпоху раннего Средневековья в сельской местности женщин за их работу ценили больше, чем мужчин, — это видно по тому, что в некоторых сообществах дочери некоторое время после свадьбы продолжали жить в доме отца[9]. Крестьянская семья должна была работать сплочённо — все должны были трудиться, чтобы обеспечить семью необходимым и служить феодалу. Институт зависимого крестьянства покоился на взаимных обязательствах между крестьянином и его семьёй с одной стороны и феодалом, владельцем поместья, с другой[10]. И женщины, и мужчины из зависимого крестьянства были обязаны еженедельно трудиться на феодала. Защита зависимого крестьянства, в дополнение к материальным обязательствам, также всегда предполагала, что зависимый крестьянин обязан поступать к феодалу на военную службу. Феодал имел право разрешать или запрещать браки зависимых крестьянок и крестьян. Если зависимые или свободные крестьянки и крестьяне не собирались уходить с земли, землевладельцы обычно не вмешивались в их браки. Во многих регионах на протяжении многих столетий феодал обладал правом первой ночи с невестой зависимого крестьянина[11]. Учитывая это важное исключение, крестьянка была относительно более свободна в браке, чем представительница знати[12].

Демографини утверждают, что в каждой популяции всегда была группа одиноких женщин — тех, кто ещё не вышли замуж, никогда не вступали и не вступят в брак или овдовели, — и число их достигало трети от общего количества женщин. Однако до девятнадцатого века выбрать безбрачие значило лишь выбрать другой тип зависимости. Одинокие женщины могли обратиться к безбрачию и монашеству — в этом случае они зависели от вышестоящих начальниц и священников-мужчин; они могли выбрать безбрачие и остаться в зависимости от родственников-мужчин; они могли едва

---

[9] См. Дэвид Херлихай, “Life Expectancies for Women In Medieval Society”, у Розмэри Ти Морведж (ред.), The Role of Woman In the Middle Ages (Олбани, изд. State University of New York Press, 1975 г.), стр. 1—22; упоминание на стр. 5.

У древнегерманских племён алеманнов вергельд, то есть плата в случае смерти, за зависимую крестьянку был в три раза выше, чем за обычную женщину. Там же, стр. 7. Сюзанн Уэмпл отмечает, что в целом сумма вергельда за женщину была в два раза выше, чем за мужчин того же положения. См. Сюзанн Фоней Уэмпл, Women In Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900 (Филадельфия, изд. University of Pennsylvania Press, 1985 г.), стр. 70.

[10] Границы между рабством, зависимым крестьянством и вольным крестьянством чётко определить невозможно — они менялись в зависимости от времени и местности. Однако обязательства крестьянства перед феодалом в целом были одинаковы. Находящиеся в рабстве принадлежали феодалу жизнью, зависимое крестьянство было и оставалось прикреплено к земле, свободное крестьянство было свободно лично, но привязано к земле договорными обязательствами.

[11] Во многих странах право первой ночи — привилегия феодала провести первую брачную ночь с невестой зависимого крестьянина — признавалось законом и обычаем вплоть до середины девятнадцатого века. См. Бонни С. Андерсон и Джудит П. Цинссер, A History of Their Own: Women In Europe from Prehistory to the Present, 2 тома (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1988 г.); том I, стр; 120—21.

[12] Подробное описание жизни женщин в Средневековье см. у Уэмпл, Women Iri Frankish Society, гл. 2 и 3.

зарабатывать на жизнь, трудясь служанками или гувернантками в чужом доме, — в этом случае находясь в полной и унизительной зависимости. Одинокая женщина могла обратиться к проституции — тогда едва ли её можно было назвать независимой, потому что самое её существование зависело от «покровительства» и поддержки разных представителей власти. Небольшое число женщин жили экономически независимо на обочинах общества (в Средние века — буквально на окраинах городов) — это мелкие торговки, бродяжки, попрошайки, воровки. Кроме того, на протяжении всего изучаемого периода существовала небольшая доля одиноких женщин, которые пряли, варили пиво, держали постоялые дворы и трудились на земле. Также независимо жить могли обеспеченные вдовы, однако их имущество происходило из зависимости от мужчины. Для большинства женщин судьбой и главным средством обретения ресурсов и экономической защищённости было замужество и материнство. Именно поэтому женщинам трудно было представить себе сестринство или развить понимание общих интересов через положение жены.

Однако материнство — это совсем другая реальность и другое обобщающее понятие. Женщины разделяли жизненный опыт материнства — частые беременности, выкидыши, рождение и смерть детинь, осложнения и травмы после родов. Даже бесплодные женщины не избегали круга женских злоключений — у них тоже были менструации, они тоже пытались зачать и тоже ощущали постоянную угрозу изнасилования[13]. Над крестьянками, которые находились в зависимости или в домашнем услужении у феодалов, постоянно и неизбежно нависала угроза домогательств и изнасилования со стороны хозяев.

Смысл понятия материнства для женщин отличался в зависимости от класса. До середины восемнадцатого века в Европе и США 90 % женщин жили в сельской местности, поэтому в первую очередь нам следует рассмотреть крестьянок. На протяжении нашей эры жизнь крестьянки строилась по общей закономерности, что удивительно, учитывая глобальные политические и технологические новшества в государствах и обществах. Поколение за поколением крестьянки несли двойную ношу физического труда и деторождения, отвечали за выживание семьи и делали всю необходимую для этого работу[14]. Демографини считают, что в раннее Средневековье ожидаемая продолжительность жизни женщины была меньше, чем мужчины, однако

---

[13] В Средние века и в эпоху Возрождения женщины в Европе жили в условиях постоянных войн. Это значило не только угрозу потери мужа, но и угрозу изнасилования и мародёрства со стороны неприятельских войск. Даже монахини в монастырях не были защищены и подвергались изнасилованиям. См. Джейн Шуленбург, “The Heroics of VIrginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation”, у Мэри Бет Роуз (ред.), Women. In the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives (Сиракьюс, изд. Syracuse University Press, 1986 г.), стр. 29—72, в разных местах.

[14] Выводы о крестьянках основаны на выдающемся анализе данной темы у Андерсон и Цинссер, A History of Their Own, том I, раздел II. Одним из самых надёжных в то время средств контрацепции был поздний брак; количество одиноких женщин в разные периоды и в разных регионах значительно колеблется.

ситуация резко изменилась в одиннадцатом веке, когда благодаря нововведениям в сельском хозяйстве население стало лучше питаться. Тем не менее, исследование флорентийской коммуны 1427 г. показало, что средний возраст мужчин составлял 28 лет, женщин — 28,51 года[15].

В целом демографини говорят, что за двадцать лет детородного возраста женщины могли иметь от пяти до семи успешных беременностей; с учётом вышеприведённых данных более реальной кажется цифра в четыре—шесть успешных беременностей. До двадцатого века количество выкидышей и мертворождений было высоко, а, значит, женщина на протяжении почти всей взрослой жизни либо была беременна, либо кормила и нянчила детинь, при этом не прекращая работать дома и в поле. Детская смертность также была высока; примерно половина детинь крестьянки не доживала до двадцатилетия. Двадцать пять процентов детинь в Англии до восемнадцатого века не доживали до года[16].

Если бы в средней крестьянской семье из шести рождённых детинь три доживали до взрослого возраста, то крестьянское население в Европе бы росло — но этого не было. Рост крестьянского населения наблюдался только как последствие массовых бедствий — например, эпидемии бубонной чумы в четырнадцатом веке и Тридцатилетней войны в семнадцатом веке. Это значит, что крестьянство в условиях выживания контролировало деторождение: увеличивая брачный возраст, используя разные способы контрацепции и, в особенно тяжёлые времена, прибегая к инфантициду (как правило, к убийству девочек)[17]. Мы не знаем, кто принимала решения касательно деторождения: женщины, мужчины или женщины и мужчины совместно, но закономерность можно истолковать так — материнство для крестьянки было неизбежностью (женщина, не родившая детинь, считалась несостоявшейся и ненормальной), однако женщина в определённой степени могла влиять на частоту беременностей[18].

Знатных женщин принуждали к материнству либо мужчины, от которых те зависели, либо основополагающее обязательство или произвести на свет сыновей и наследников, или уступить место жены другим женщинам. Для женщин всех классов рождение и воспитание сыновей было способом обеспечить себе средства к существованию в старости.

---

[15] Херхилай, “Life Expectancies...”, стр. 13. Автор осторожно отмечает, что это «грубая оценка». Более точных оценок не существует, однако для целей нашего исследования здесь важно соотношение полов, о котором говорят эти цифры, и малая продолжительность жизни как женщин, так и мужчин в сравнении с современностью.

[16] Э. Э. Ригли, Population and History (Нью-Йорк, изд. McGraw-Hill, 1973 г.). См. также Андрессон и Цинссер, A History of Their Own, том I, стр. 111.

[17] Одним из способов контрацепции являлось кормление грудью, в ходе которого зачатие осложняется. Дороти Макларен считает, что в том числе по этой причине бедные женщины беременели реже, чем богатые. Макларен, “Marital Fertility and Lactation”.

[18] Демографические данные по Андерсон и Цинссер, A History of Their Own, том I, стр. 134—40.

Материнство как судьба и как опыт стало той общностью, которую могли разделить все женщины подруга с подругой. Обряды материнства сводили женщин вместе, в них преобладал женский круг взаимоподдержки, состоящий из родственниц или соседок. Рождения, детские смерти и болезни женщины переживали среди женщин; среди женщин они находили утешение при насилии в браке. Материнство стало единственной основой, на которой смогла сформироваться сама идея сестринства. Таким образом, неудивительно, что в течение практически 350 лет главный аргумент за требование равных прав основывался на материнстве.

Однако для материнства как общности характерна и другая, более весомая сторона. Женщины из своего тела рождали новую жизнь, поддерживали её, вскармливая ребёнку и окружая её материнской заботой, объединялись с другими женщинами, черпали силы в женских молитвах и обрядах. Этот опыт, в котором многие женщины видели источник сил и авторитета, связывал их с другими женщинами и с философией древних культов Богини-Матери, в которых практически и метафорически сливалась способность давать жизнь, силы созидания и деторождения. Христианство признавало и ценило способность женщины к деторождению, но не способность к созиданию, и тем не менее мы находим свидетельства сохранившихся образов Богини-Матери в фольклоре, мифах и народных верованиях на протяжении ранних веков развития христианства — это говорит о силе понятия материнства.

В ранние века развития христианства в Средиземноморье было распространено поклонение богиням урожая Церере и Деметре. В Европе языческие ритуалы наподобие празднования возле определённых камней и ручьёв, которые ранее отождествлялись с богинями, продолжались веками после принятия христианства. Христианство вобрало в себя разные верования, так что многие ритуалы стали частью канонических церковных праздников и обрядов. Некоторые храмы и церкви, посвящённые Деве Марии, располагались в местах, где раньше поклонялись богиням. Травы, которые прежде считались атрибутами немецкой богини Фрейи, в раннем Средневековье стали называться «травами Марии» и использоваться на праздник Успения Пресвятой Девы Марии[19]. Таинственную силу Богини-Матери даровать жизнь продолжали воспевать в народном творчестве и народной памяти, передаваемой из поколения в поколение, — вспомним обычай возить богиню в телеге вокруг полей, чтобы урожай был хорошим. По словам епископа Григория Турского, этот «скверный обычай» был в ходу в городе Отён, Франция, в шестом веке. Обряд продолжал жить в легендах об определённых христианских святых и, наконец, в рассказе о чуде, которое во время бегства в Египет совершила Дева Мария — она чудодейственным

---

[19] Штефан Байсслер, Geschichte der Verehrung Marias In Deutschland während des Mittelalters, Ein Beitrag zur Religion, Wissenschaft und Kunstgeschichte (Фрайбург-им-Брайсгау, изд. Herder, 1909 г.), стр. 46—52, 151.

образом заставила зерно в поле взойти немедленно после посева. Эта история встречалась в письменных и живописных произведениях двенадцатого и тринадцатого века, когда её связь с Богиней-Матерью уже давно была забыта[20].

Было ли развитие культа Девы Марии ответом Церкви на народные верования и обычаи, выросшие из поклонения Богини-Матери, или же народные верования наделили Марию определёнными чертами, чтобы вписать в более древнюю традицию, — вопрос остаётся открытым. Факт состоит в том, что образ Марии, матери Иисуса Христа, со временем (за несколько столетий) из второстепенного лица в истории страстей христовых превратился в главную фигуру, близкую к Святой Троице, метафорически сидящую по правую руку Господа или около Христа и играющую роль посредницы между Богом и человечеством.

Корни культа Девы Марии лежат как в народных верованиях, так и в Церкви. Практически во всех его выражениях он несёт в себе множественные и часто противоречащие друг другу представления о материнстве и природе женщины. Почитание Девы Марии в народе зародилось в Византии до пятого века н. э. В Западной Европе культ начался в девятом веке с местных «праздников Марии» в немецких деревнях и городах. Через народные верования Дева Мария обрела и сохранила некоторые свойства прежних богинь. Многие легенды о Марии уже широко ходили в народе, а монахиня и драматургиня Хросвита Гандерсгеймская написала гимн в её честь, в котором перечислила большинство из них. В гимне она обращается к Марии серией эпитетов, которые восходят к принятым тысячу лет назад обращениям к разным Богиням-Матерям: «Царица Небесная, святая Мать Царя, Сиятельная звезда моря». Хросвита вновь приводит главный богословский аргумент, который возвышает роль Марии и даёт ей право быть объектом религиозного поклонения: «Чрез сына твоего, добрая дева, ты возвратила миру ту жизнь, что первая дева [Ева] уничтожила»[21].

Богословский аргумент, на котором основывается гимн Хросвиты, уже приводил в первом веке апостол Павел, назвав Марию второй Евой. Богослов Ириней Лионский (умер в 202 г. н. э.) развил его так: «И как чрез деву род человеческий подвергся смерти, так чрез Деву и спасается… непослушание девы уравновешено послушанием Девы»[22]. В четвёртом веке святой Иероним написал: «Когда же Дева зачала во чреве и родила нам Отрока… то проклятие

---

[20] Данный переход описан у Памелы Бергер, The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint (Бостон, изд. Beacon Press, 1985 г.). Упоминание слов Григория Турского на стр. 33—34; чуда с зерном — на стр. 90—96.

[21] Упоминание Хросвиты — стр. 93—95, цитата по Росвит, стр. 93 (перев. Г. Лернер). См. также Джон А. Филлипс, Eve: The History of an Idea (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1984 г.).

[22] Цитата Иринея там же, стр. 133.

было разрешено. Смерть — чрез Еву; жизнь — чрез Марию»[23]. Это толкование было широко принято и стало одной из теологических основ поклонения Марии.

Народное поклонение Марии возросло, когда купцы и паломники принесли на Запад информацию о поклонении реликвиям и о культах Девы, принятых в восточной Церкви. Романские скульптуры изображают Мадонну и Младенца на божественном престоле, что подчёркивает её роль Матери Божьей, Богородицы.

Развитие религии в одиннадцатом веке, в особенности реформы внутри Церкви и упор на безбрачие духовенства, оказало влияние на богословские идеи, связанные с Марией, и на поклонение ей. Для многих церковников Мария стала духовной матерью, предметом эмоциональных религиозных чувств и поклонения, помогающего почувствовать страдания матери распятого Иисуса. Поклонение Марии со стороны двух мистикесс оказало особенное влияние на развитие её культа в Западной Европе. Записанные и распространённые видения Елизаветы из Шёнау (умерла в 1164 г.) о вознесении Девы Марии душой и телом на небеса помогли сделать это событие церковным праздником и представить его наглядно. Поклонению Деве Марии поспособствовал и мистик Бернард Клервоский — у него оно стало центральным аспектом обрядовых практик цистерцианцев. Орден посвятил все свои монастыри «Царице Небесной и земной», монахи ордена носили белые одежды в честь её непорочности и возводили в церквях особые часовни Богоматери. Ранее мы рассмотрели, как Хильдегарда Бингенская возродила фигуру Богини-Матери в женских образах Девы Марии, Софии и Церкви. У Хильдегарды Мария и Премудрость (или Церковь) сливаются и становятся ярким отражением женского начала в Боге[24].

Культ Девы Марии был признан официально в 1095 г., когда папа Урбан II на Клермонском соборе дал толчок первому крестовому походу под покровительством Богородицы. Культ в полной мере развился в двенадцатом и тринадцатом веках — Марию чествовали, ей посвящались молитвы, гимны, церковные пьесы, легенды и художественные произведения. В готической архитектуре и живописи Марию изображают на небесах возле взрослого Христа как облечённую собственной властью, ликующую Богородицу. В других произведениях она показана как Царица Небесная во всём великолепии, в окружении ангелов и святых[25]. Истории о чудесах Марии

---

[23] Святой Иероним, «Письмо 21 к Евстохии» у Чарльза К. Мироу (перев.), The Letters of St. Jerome (Вестминстер, штат Мэриленд, изд. Newman Press, 1963 г.), том I, стр. 154.

[24] См. Аткинсон, Oldest Vocation, стр. 124; и Барбара Ньюман, Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.), гл. 5.

[25] Пенни Шайн Голд, The Lady and the VIrgin: Image, Attitude and Experience In 12th-Century France (Чикаго, University of Chicago Press, 1985 г.), стр. 45—55.

были распространены с двенадцатого по пятнадцатый век и обнаруживаются в латинских, греческих и коптских текстах[26].

В двенадцатом веке в честь Марии было возведено множество соборов и церквей, среди них — Шартрский собор, выстроенный на том месте, где подаренная церкви в девятом веке реликвия — плащаница Марии — чудесным образом осталась невредимой в пожаре, который в 1194 г. разрушил старую церковь до основания[27]. Возведение храмов Девы Марии, вдохновлённое видениями и чудесами, продолжалось с шестнадцатого по девятнадцатый и двадцатый века. Самые яркие примеры, ставшие местами паломничества и поклонения, — Святая хижина в Лорето (1468 г.), Санктуарий в Лурде (1858 г.), Святилище Фатимской Богоматери (1917 г.).



Скульптура Марии в платье с узором из колосьев, 1485 г. Замок Сфорца, Милан.

Святость Марии в силу целомудренности и непорочного зачатия отражает качества, которым поклонялись в древних богинях на протяжении тысячелетий. Божественное материнство Марии перекликается с силами древних богинь-матерей, дарительниц жизни и покровительниц женщин в родах. В народных верованиях и обычаях постоянно подчёркивались эти аспекты святости Марии. Одному купцу Мария явилась в образе богини в одеждах, усыпанных колосьями зерна. Он заказал картину своего видения и пожертвовал её Миланскому собору, где верующие поклонялись «деве колосьев» и подносили ей цветочные гирлянды в молитвах о детородии. Этот образ также был популярен в пятнадцатом веке в Тироле, Германия[28]. На многих изображениях эпохи Возрождения Марии с сыном или она, или Иисус держит в руке гранат — древний символ плодородия.

[26] Выводы о развитии культа Марии основываются на следующих работах: Джеффри Эш, The VIrgin (Лондон, изд. Routledge & Kegan Paul, 1976 г.); Марина Уорнер, Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the VIrgin Mary (Нью-Йорк, изд. VIntage Books, 1983 г.); Энн Мэттер, “Mary: A Goddess?” у Карла Олсона (ред.), The Book of the Goddess, Past and Present: An Introduction to Her Religion (Нью-Йорк, изд. Crossroad Puhl. Co., 1985 г.), стр. 80—96; цитата на стр. 86; и Филлипс, Eve. См. также Аткинсон, The Oldest Vocation, гл. 4.

[27] История о Шартрском соборе и плащанице Марии приведена у Мэттер, “Mary”, стр. 86.

[28] Уорнер, Alone of All Her Sex, стр. 276.

Марию почитали в народных верованиях как покровительницу беременных. В средневековых деревнях беременные носили обереги в виде беременных женских фигурок — они напоминают обереги первого тысячелетия до н. э. Заступничества Марии просили и бездетные женщины, и роженицы. Королева Анна Австрийская, супруга Людовика XIII, на протяжении двадцати двух лет брака не могла зачать и молилась в храме Богородицы Нотр-Дам-дю-Пюи, а также приказала, чтобы реликвию храма — Пояс Богородицы — в ковчеге принесли из собора прямо к ней в спальню. Молитвы были услышаны, и в 1638 г. женщина родила будущего короля Людовика XIV[29]. В многочисленных церквях верующие приносили свои свадебные платья или фарфоровые куколки, представляющие детинь, в дар Деве Марии в благодарность за услышанные молитвы[30].



Изображение Марии в платье с узором из колосьев, «Мария в сиянии», ок. 1480 г. Гамбургский кунстхалле

Как Царица Небесная Мария в метафорах и изображениях часто отождествлялась с луной, звёздами и морем, вновь отражая и воспроизводя древние языческие верования. Ассоциация Девы Марии с плодородием луны, почитание её как повелительницы вод и сияющей звезды восходят к качествам древних богинь луны[31].

Любопытно, что Мария делила с древними богинями-матерями ещё одно свойство — а именно заступничество от войны и насилия. В ходе осады Константинополя аварами в 626 г. патриарх приказал нарисовать на городских

---

[29] Там же, стр. 280.

[30] Марина Уорнер кратко описала такие обряды и традиции, посвящённые Марии: «Так, фигуру Девы, на которую снизошло непорочное зачатие, окружает критическое противоречие, поскольку… она в момент самого полного триумфа над похотью представляет собой богиню плодородия земли, приплода скота и детородия». Там же, стр. 269.

[31] Там же, стр. 262. Марию как царицу славили популярные гимны двенадцатого века *Regina Coeli* («Царица небесная») и *Salve Regina* («Славься, Царица»), которые воспевают победу над злом человеческим через целомудрие. Папа Пий XII официально объявил Марию Царицей Небесной в 1954 г.

воротах изображение Богородицы и Младенца. Такие же росписи на городских стенах оберегали город от нападений арабов в 717 г. В девятом веке защитники Шартра при нападении норманнов размахивали плащаницей Девы Марии, привязанной к посоху епископа[32]. Крестоносцам говорили, что Мария благословила их поход, и многие из них на пути в Святую землю посещали её храмы. Образ Марии вдохновлял воинов на сражение — это ярко выразилось спустя четыреста лет, когда в 1620 г. под Прагой католическое войско Священной Римской империи императора Фердинанда II при наступлении скандировало «Святая Мария!» и одержало победу над неприятелями-кальвинистами.

Также образом Девы Марии оправдывали гонения евреев. В двенадцатом веке, когда преследование европейских евреев было в разгаре, многие истории о чудесах Марии носили антисемитский характер и изображали евреев злодеями, угрожающими жизни христианских детинь[33]. Век спустя такие же вымышленные истории рассказывали в ответ на реальные события типа пропажи или смерти христианской ребёнки, и они служили оправданием еврейских погромов[34]. В конце пятнадцатого века появился образ так называемой «прекрасной Марии» и истекающего кровью Христа и спровоцировал погромы в еврейских общинах в Баварии[35]. Одна исследовательница культа Марии заключает: «Как хранительница городов, стран и народов, как несущая мир или победу… Дева Мария напоминает Афину»[36].

Сложные богословские утверждения, лежащие в основе культа Марии, выходят за рамки настоящей работы. Однако можно отметить, что поклонение Марии — основа главных принципов католического вероучения, что оно закрепляет в сознании и в обрядах наличие женского начала в Боге, и что оно одновременно является и следствием, и отражением народных верований и обычаев, так как стремится придать им определённую форму. Вот базовые понятия веры, лежащие в основе поклонения Марии: богопосланное материнство, целомудренность, непорочное зачатие и вознесение на небеса душой и телом. Эти понятия противоречат одно другому и предполагают веру в чудо. Наиболее легко было принято богоданное материнство — по сути его

---

[32] Уорнер, Alone of All Her Sex, стр. 304.

[33] Аткинсон, The Oldest Vocation, стр. 137—40

[34] В 1235 г. в немецком городе Фульда загорелась мельница; внутри оказались заперты двое детинь, и они погибли в пожаре. В городе находились крестоносцы, и они пустили слух, будто детинь убили евреи, чтобы использовать их кровь для приготовления снадобья. В результате начался погром, были убиты 32 еврейки и еврея. См. Исмар Эльбоген и Леонор Штерлинг, Die Geschichte der Juden In Deutschland (Франкфурт-на-Майне, изд. Athenaeum Verlag, 1988 г.), стр. 39.

[35] Лайонел Роткруг, “Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies In the Renaissance and Reformation”, Historical-Reflections, 7, № 1 (весна 1980 г.), 3—263; упоминание истекающего кровью Тела Господнего на стр. 85—91.

[36] Уорнер, Alone of All Her Sex, стр. 305, 314.

приняли христианские церкви всех конфессий, ведь оно основывается на Евангелии. При Благовещении Пресвятой Богородицы к человеческой женщине снизошёл Бог. Чудо того, что Мария осталась целомудренной после родов, и что сама она была непорочно зачата матерью Анной, — важные положения католического вероучения, которые делают Марию не обычной человекой, но и не богиней. Критически важным является утверждение о непорочном зачатии — его церковники обсуждали с пятого века и приняли как церковный канон в 1854 г. Оно означает, что благодаря этому чуду Христос родился свободным от первородного греха, то есть без совершения полового акта, необходимого для рождения смертных. Если Мария и сама была зачата непорочно, с помощью чуда, значит, она тоже свободна от первородного греха и равна Христу[37]. Наконец, чудо вознесения Марии на небеса душой и телом, которое почитали с седьмого века и которое стало предметом ожесточённых богословских споров, вошло в каноническое церковное учение только в 1950 г. Учение утверждало, что Мария, как и Христос, свободная от первородного греха, не могла истлеть телом в смерти. Факт вознесения на небеса телом и душой сделал из Марии, освящённой чудом смертной, полубожественную фигуру, и она заняла положенное место возле Христа как Его Мать и Царица Небесная.

Богословы и церковники толковали множественные и противоречащие одна другой стороны Марии самым консервативным и патриархальным образом: Мария была непорочна, и непорочность была возведена в ранг святости для обычных женщин; покорность Божественной воле в Благовещении стала образцом отношения к отцу и мужу; трагическая история материнства стала примером молчаливого смирения с женской долей, полной страданий и утрат; даже вознесение Марии стало толковаться как символ принятия роли рабы Божьей и заступницы. Марию, вознесённую на небеса,

---

[37] Согласно канонам Церкви, «непорочным зачатием» называют зачатие Марии её матерью. Папа Пий IX в 1854 г. провозгласил его как догмат. Эта доктрина формировалось длительное время и была предметом многих дискуссий. См. С. Дж. Ф. Брэндон, “Mary”, у Ричарда Кавендиша (ред.), Man, Myth and Magic. The Illustrated Encyclopedia of Mythology, Religion and the Unknown (Нью-Йорк, изд. Marshall Cavendish, 1985 г.), том VII, стр. 1747—52.

Шотландский теолог Иоанн Дунс Скот (умер в 1308 г.) утверждал, что Мария была защищена от греха с момента зачатия, а потом спасена, как и всё человечество, через смерть Христа. Богословские споры между францисканцами, которые верили в это утверждение, и доминиканцами, которые соглашались с Блаженным Августином и считали, что Мария была человекой и зачала во грехе, на деле способствовали распространению культа Марии. Доминиканцы основали и развили Братство Святого Розария — объединение мирянок и мирян, в основном женщин, которые регулярно читали молитвы, перебирая чётки, чтобы заслужить прощение грехов. По крайней мере один историк заявляет, что доминиканцы стремились «взять под контроль духовную жизнь женщин и искоренить безнадзорные формы религиозной жизни в миру». См. Роткруг, “Religious Practices”, стр. 82.

В пользу этого толкования говорит тот факт, что главным ответственным за распространение Братства Святого Розария в Германии был доминиканец Якоб Шпренгер, автор женоненавистнического труда «Молот ведьм», опубликованного в 1486 г.

считали не богиней, а заступницей смертных, поскольку она как мать имела влияние на своего сына[38].

Мариология (учение о Деве Марии) развивалась не силами женщин точно так же, как богословие, касающееся Марии, развивалось не силами женщин-святых и пророчиц. Тем не менее некоторые великие мистикессы, такие как Хильдегарда Бингенская, Мехтильда Магдебургская, Гертруда Хакеборн и Елизавета из Шёнау, особенно преданно поклонялись Марии. В народе Марии в основном поклонялись женщины, возможно, потому, что её святой образ был для них привлекателен. Проще говоря, женщины понимали и разделяли опыт Марии. Марии поклонялись как матери — да, особенной матери особенного дитя, но тем не менее матери, — которая смиренно приняла волю Бога так же, как другие женщины принимали волю мужей. Мария вырастила сына, которого вскоре потеряла, — эти переживания также могли разделить все женщины. Бесчисленные иконографические изображения Марии с младенцем в образе земной матери, лелеющей особенного, при этом земного ребёнка, ещё больше помогали женщинам отождествлять себя с ней.

Богословскому значению превращения Марии-Матери в Марию-заступницу человечества перед Христом, Мать Милосердную, божественную или полубожественную фигуру, сложно дать чёткое описание. Современные экспертки отмечают, что новое положение Марии задало недостижимую планку для женщин, поскольку её святость проистекала из двух чудес: непорочного зачатия её самой и непорочного зачатия её сына. Разумеется, для смертных женщин это было невозможно. Было ли вознесение Марии и причисление её к лику святых богословским признанием женского начала в Боге? Или подчинённое положение Марии на небесах, роль лишь заступницы грешных и просительницы за молящихся стало ещё одним подтверждением низшей роли женщины как «помощницы»? Оба варианта находят исторические подтверждения на протяжении столетий, оба представляют разные стороны сложной системы верований, окружающих образ Марии. Однако важно отметить, что оба толкования говорят о возвышении материнства.

---

[38] К. П. Чероки, “Mary, Blessed Virgin, I”, в [The Catholic University] New Catholic Encyclopedia (Нью-Йорк, изд. McGraw-Hill, 1967 г.), том 9, стр. 335—47.

Тема связи женщин и восславления материнства неожиданно упоминается в памфлете в защиту женщин, написанном в 1615 г. англичанкой под псевдонимом Констанция Мунда. Глубокий, остроумный, безжалостно обличительный памфлет открывается серьёзным «Посвящением», написанным в совершенно другом тоне. Оно гласит:

> Весьма досточтимой госпоже, дражайшей матери, леди Пруденсии Мунда, действительному образцу благочестия и добродетели, от Констанции Мунда с пожеланиями великого счастья.
>
> За муки те, в которых вы меня
> Вынашивали, отплатить не в силах я;
> За муки родов, муки скорби ваши,
> В которых рождена была и дальше
> Свой первый вдох свершила; вы своей
> Любовью чадо окружили, что сильней
> Любой заботы, что в Природе есть,
> И до сих пор усилий тех не счесть.
> Хоть я в науках рождена повторно,
> Но долг свой вам я отдаю покорно,
> И, лишь беру, тем больше я в долгу,
> Плачу́ — задалживаю, так по кругу…
> Но долг не забываю, помню я добро —
> Сим посвящаю вам своё перо.
>
> Любящая дочь ваша
> Констанция Мунда[39]

Тема связи между матерью и дочерью, которая в следующие века будет появляться в поэзии и прозе в сентиментальном выражении, здесь представлена сдержанными метафорами. Труд рождения и воспитания ребёнки сравнивается с «повторным рождением» через образованность и тонко приравнивается к усилиям, с которыми учёная дочь отдаёт долг матери, написав и опубликовав работу в защиту женщин. Это ранний пример выражения феминистского сознания в контексте женской культуры.

Протестантская Реформация во многом стала главным водоразделом для интеллектуальной жизни женщин. Здесь мы обсудим только её влияние на женское образование и возвышение роли матери.

Становление протестантизма способствовало развитию народного образования в протестантских городах, и начальное образование в целом стало равно доступно как мальчикам, так и девочкам. Протестантизм требовал,

---

[39] Констанция Мунда, “The Worming of a Mad Dogge...” (Лондон, изд. Lawrence Hayes, 1617 г.). Использован перепечатанный текст у Кэтрин Ашер Хендерсон и Барбары Ф. Макманус, Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy About Women In England, 1540—1640 (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1985 г.), стр. 244—63.

чтобы каждый отец и глава семейства отвечал за духовное наставление всех домашних. На практике это означало возвышение роли матери. Матери-протестантки должны были не только читать Слово Божие по книге, но и обучать детинь началам чтения, письма и закона Божьего. Такой сдвиг дал женщинам право учиться самим, а некоторым — проповедовать и учить других. Однако протестантизм обрисовал строгие рамки: протестантские церкви так же ограничивали женщин в праве на равное участие в службе и церковном управлении, как и государство, и за равное право учиться и учить женщинам пришлось ожесточённо бороться в течение более трёх столетий. Тем не менее начало восприятия матери как наставницы в богословском учении было положено.

Удивительный пример женщины, которая ощутила своё право писать стихи и рассуждать на богословские темы через материнство, — Анна Овена Гойерс (1584—1655 г.), дочь состоятельного астронома Ганса Овенна из Голштинии. В пятнадцать лет она была выдана замуж за богатого чиновника Германа Гойерса и родила девятерых детинь. После смерти мужа она управляла имением и содержала шестерых выживших детинь. Затем женщина стала анабаптисткой и начала писать религиозные и политические памфлеты, а также нравоучительные, сатирические и религиозные стихотворения. Финансовые трудности и преследование за сектантство вынудили Анну продать поместье. Подруги и друзья оставили её. В 1632 г. женщина бежала в Швецию, где получила покровительство и поддержку вдовствующей королевы Марии Элеоноры Бранденбургской. Издание с избранными стихотворениями, напечатанное в 1650 г., в ряде мест сожгли по обвинению в ереси.

На нападки критиков она отвечала: «Я не замолчу и не стану молчать» и «Я чувствую, что должна говорить, потому пишу и продолжу писать. Я посмею, пусть и поплачусь головой»[40].

Стихотворения Анны хорошо написаны и изобилуют краестишиями (когда начальные буквы каждой строки, читаемые сверху вниз, образуют какое-либо слово или фразу) и другими поэтическими приёмами, разнообразно включающими в стих её имя. Это особенно ярко наблюдается в жизнерадостном и смелом гимне «Взойди, взойди, Сион» (*Up, Up, Zion*), где поэтесса воспевает Сион и прибегает к такой схеме рифмовки, где каждая строфа оканчивается строкой «Пой же, осанна, и поёт с тобой дочь Ганса Овенна Анна». В двенадцатой строфе припев меняется и упоминает Анну уже не как дочь, а как мать: «Три сына моих, пойте же громко и ясно. Пойте осанну, две дочери, радуйтесь матери Анне». Такой припев повторяется в двух следующих строфах, а последняя строфа оканчивается упоминанием Анны как

[40] Барбара Беккер-Кантарино (ред.), Anna Ovena Hoyers, Geistliche und Weltliche Poemata (Тюбинген, изд. Niemeyer, 1986 г.; перепечатанное издание — Амстердам, изд. Elsevier, 1650 г.), стр. 245 (перев. Г. Лернер).

дочери Ганса Овенна. Эта песня, исполненная радости и уверенности, уникальна для женской литературы в том, что постоянно повторяет имя автрисы и утверждает её право на славу как дочери и как матери[41].

Одно из объёмных стихотворений под названием «Духовное рассуждение между матерью и чадом об истинном христианстве» (*A Spiritual Discussion Between Mother and Child About True Christianity*) представляет её собственные богословские толкования канонов вероучения и потому является своеобразной письменной проповедью. Единственное оправдание этого начинания лежит в том, что она мать и наставляет своё дитя[42]. Дитя в стихотворении задаёт вопросы, которые никакой ребёнке не пришли бы в голову: «Как приблизиться ко Христу?», «О, мать, мне недостаёт сил отринуть мир и последовать за Господом нашим Христом. Как же мне быть?». Ответы на детские вопросы о вере занимают сорок одну страницу. Хотя дитя здесь служит лишь литературным приёмом, ответы на вопросы написаны достаточно просто и понятно для ребёнки. Выслушав все наставления, дитя говорит: «Благодарю тебя, мать. Ты показала мне путь, с материнской заботой наставила меня и открыла мне прекрасные книги, в которых Господь являет сияние своё денно и нощно. Я сохраню твои заветы в сердце своём, и принесут они плоды в жизни моей»[43]. Так, через выдуманное дитя мать обретает право дерзко вступить на путь богословских толкований.

ОДНА НЕМЕЦКАЯ ЕВРЕЙКА СЕМНАДЦАТОГО ВЕКА, ДОМОХОЗЯЙКА И МАТЬ, оставила выдающиеся свидетельства о своей жизни, богословских представлениях и материнских делах. Вскоре после смерти мужа Гликель из Хамельна (1646—1724 г.) стала писать мемуары в форме дневника, который намеревалась оставить детиням[44]. В начале работы женщина кратко описывает свои религиозные и моральные убеждения и призывает детинь претворять их в жизнь. История жизни женщины включает множество общественных событий, которые для неё как для еврейки в Германии, раздираемой религиозным противостоянием Тридцатилетней войны и её последствиями, означали угрозу благосостоянию и жизни. Гликель выдали замуж в четырнадцать лет, и она родила четырнадцать детинь; две умерли в младенчестве. Слегка напоминая практичное и реалистичное повествование Марджери Кемп, Гликель рассказывает о своём замужестве, торговых и хозяйственных делах, стремлении устроить хорошие браки детиням. Женщина пережила войну, гонения и погромы, приход лжемессии Шабтая Цви, мор,

---

[41] Там же, стр. 216—19.

[42] Здесь женщина следует традиционной форме трактата в виде вопросов и ответов, то есть диалога между священником и ребёнкой, только вместо священника действующим лицом становится мать.

[43] Беккер-Кантарино, Anna Hoyers, стр. 3—39.

[44] The Memoirs of Glückel of Hameln, перев. Марвин Лёвенталь (Нью-Йорек, изд. Schocken Books, 1932 г.; перепечатанное издание 1932 г. изд. Harper). Книга была написана в 1690—91 г., но опубликована только в 1896 г. на идише в Франкфурте-на-Майне по копии рукописи в редакции историка Давида Кауфмана.

болезнь и смерть мужа. Оставшись вдовой и имея на руках восьмерых детинь, находчивая и практичная женщина сумела спасти семейное состояние благодаря торговле, для чего ей пришлось объехать большинство отдалённых европейских городов. Спустя долгое время Гликель вышла замуж во второй раз, надеясь на спокойную старость, однако дело мужа прогорело, и она едва избежала тюрьмы. Муж умер в бедности, и женщине пришлось принять предложение одного из зятьёв и переехать в его дом, где она жила до конца жизни.

Мемуары Гликели — единственное известное нам личное свидетельство о жизни еврейки в семнадцатом веке. Работа рисует яркую картину общества и жизни евреев, её тягот и сильной взаимной поддержки еврейских сообществ. В книге есть сцена, которая служит примером женской культуры. Во время первой беременности женщина с мужем жила в доме её отца в Гамбурге. В то время её мать тоже была беременна:

> Моя дорогая мать рассчитала, что её срок наступит почти одновременно со мной, и как же она была счастлива, что у меня роды начались раньше. Это позволило ей помочь мне, неопытной, юной женщине, перенести страдания. Спустя восемь дней моя мать, как и я, произвела на свет девочку. Мы лежали вместе в одной спальне и не завидовали друг другу. Но, Б-же мой, нам не было покоя, потому что соседи то и дело прибегали посмотреть на чудо: мать и дочь, родившие почти одновременно![45]

История продолжается тем, что Гликель с матерью однажды по ошибке чуть не перепутали младениц, «но страх сменился смехом, и все стали говорить: “Ещё немного, и пришлось бы звать на помощь самого царя Соломона!”»[46].

Тема материнства появляется в работах ещё нескольких писательниц семнадцатого века. Женщины не только чувствовали, что материнство даёт им право писать и наставлять, но и считали опыт материнства достойной темой для литературного труда. Это пример нового уровня развития женского сознания.

Традицию наставлений сыновьям подхватывает стихотворение с ноткой юмора. Оно приведено в собрании стихотворений некой миссис Барбер, жены дублинского купца, которая, как рассказывает во вступлении писатель-мужчина, «выискала свободное время, чтобы написать несколько стишков, не позабыв заботиться о деле мужа». Женщина следует обычаю и заявляет, что стала писать только ради наставления детинь. Она смогла опубликовать свои работы несмотря на скромное общественное положение только благодаря покровительству некоторых образованных женщин и мужчин, включая леди

---

[45] Там же, стр. 36.

[46] Там же, стр. 38.

Картерет и Джонатана Свифта, чьи снисходительные комментарии мы цитировали выше[47]. Миссис Барбер не стеснялась постоять за себя перед снисходительностью и остроумно отвечала в таком духе:

Заключение письма к преподобному мистеру К.

Засим завершаю, ведь правило знаю:
Идёт Кон. из школы — перо я бросаю.
Не нравится сыну, что я написала,
Мол, лучше б я всё в стихах набросала.

На то отвечаю: побойся ты Бога,
От писем в стихах с ним случится изжога!
Он верит: для женщины чтение — вред,
Что скажет он, если приму твой совет?

Жаль мужа — жена начиталась романов
И пишет стихами! Безумица, право!
Забила головку трудом стихоплётов!
По мне, посадить её нá хлеб и воду.
…
Знать, Барбер живёт как в кошмаре прегорьком,
Господь, сбереги от жены-стихотворки!

Коль буду жениться, пусть будет жена,
Послушна, покорна и клятвам верна.
С утра как служанка пусть платье подаст,
По вкусу мне стряпать отправится враз.
Ума хватит грязь обойти — вот и славно,
Умело готовить и шить — это главно.
Что доброго в той, кто глаза в книгу пялит?
Нет! Дайте жену, что сама и кухарит.
До сих напишу и хочу обратиться
К сыну с советом, как стоит жениться.
Сын мой, решишь коль жениться, ищи
Супругу, чтоб вместе груз жизни тащить.
Женись лишь на той, кого знаешь наверно,
И сторонись сварливиц прескверных…

Ту в жёны бери, кто воспитана славно,
Разумна, и книга-то ей не отвратна,
Кто нравом строга и чиста, но, гляди,
Пусть будет в жене твоей ум впереди.
Бери ту, чей вечер, свободный от дел,
Не только за картами бы пролетел,
Кто чад добродетели, знаньям научит,
Не веря, что школе довериться лучше…

---

[47] См. Главу третью, сноска 12.

Муж первым делом Защитник и Друг,
Пусть злобным тираном не станет он вдруг.
…Ты дай-ка ей книг в воспитанье ума,
Чтоб к лучшим супруга тянулась сама.
…Так в браке ты злато и благо найдёшь
И Спутницу, Друга в жене обретёшь[48].

Миссис Барбер не только остроумно опровергает принятую идеологию домашнего быта и гендерных ролей и наставляет сына выбирать в жёны совершенно неподходящую по мнению современниц, то есть образованную, женщину, но также возвышает повседневность жизни домохозяйки до темы стихотворения. Так она предвосхищает развитие женского литературного творчества, которое в Европе придёт к расцвету только к восемнадцатому веку.

Другой подход мы находим в работах немецкой поэтессы Маргареты Сюзанны фон Кунч (1651—1716 г.). Маргарета была дочерью чиновника городского суда и обучалась латыни и французскому языку. В 1669 г. её выдали замуж, и в браке она родила четырнадцать детинь. Женщина похоронила их всех, кроме одной дочери. На смерть детинь она написала много стихотворений. После смерти женщины её внучки издали том её стихов. В одном из стихотворений Маргарета удивительным образом переживает трагические события жизни, наделяя их новыми смыслами. Стихотворение называется «На смерть моего пятого сына, малыша Кризандера, или К.К., 22 ноября 1686 г.» и состоит из семи строф. В первых двух описывается художница, которая попыталась написать сцену горя Агамемнона, который приносит в жертву дочь Ифигению, и не смогла изобразить его лицо из-за того, насколько силён и жесток был этот удар судьбы. Третья строфа продолжается так:

Это горе случилось лишь раз?
Стало быть, я — как Агамемнон.
Я, что все надежды и радости
Похоронила в гробу
С девятым чадом,
Обречённым на смерть.

Он смелый герой,
Царь, властвующий, повелевающий,
Воин, ведущий солдат на битву, —
И даже его храброе сердце
Дрогнуло, убитое горем…
Кто даст мне сил,

[48] По цитате из Poems by Eminent Ladies..., том I (Лондон, изд. R. Balwin, 1755 г.), стр. 22—25.

Кто заточит моё перо,
Когда кровь моя кипит,
Чтобы нашла я слова описать свою боль,
Я, простая женщина…
Увы, чувства подводят меня.

Рука моя дрожит,
Перо не слушается,
Бумага не лежит спокойно —
Не может вынести слов горя.
Пусть молчаливое страдание
Будет свидетелем моего отчаяния[49].

Вновь мы видим, как женщина возвышает опыт материнства и делает его равным с переживаниями героя-воина, вступая в противостояние с патриархальной системой ценностей, в которой её душераздирающие переживания считаются мелочью.

С СЕМНАДЦАТОГО ВЕКА СПОРЫ О ТОМ, обязана ли мать кормить ребёнку грудью, приняли идеологический оборот. Новый акцент на детстве, а также пользе и радости домашней жизни в восемнадцатом веке превратился в настоящий культ материнства и дома. Книги житейских советов и наставлений, проповеди и романы воспевали материнство и романтически описывали женщин в первую очередь как матерей. Книги советов убеждали богатых женщин, что они должны сами кормить детинь грудью; стали популярны новые книги о воспитании; повсюду женщин окружали образы сентиментального материнства[50].

Кажется, женщины приняли это новое понятие и обернули его себе на пользу — в основном как литературный жанр. Был опубликован первый сборник стихотворений, написанных женщинами для женской аудитории, затем стали возникать журналы и другие периодические издания для женщин, и число их в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого века быстро росло. В то же время многие газеты и передовые журналы стали публиковать «женскую страничку», на которой часто появлялись стихотворения, написанные матерями или для матерей. Произведения этого жанра сентиментальны и часто не обладают литературной ценностью; в них преобладает религиозный дух, утешения или нравственные наставления. В таких стихах сложно увидеть феминистское сознание, тем не менее важно

---

[49] Гизела Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Dichterinnen Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Франкфурт-на-Майне, изд. Fischer Taschenbuch, 1978 г.), стр.104—5 (перев. Г. Лернер).

[50] Историкессы по-разному толкуют возможные причины и следствия этой моды. Некоторые типичные взгляды см. у Лоуренса Стоуна, The Family, Sex and Marriage In England: 1500—1800 (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1977 г.); у Карла Деглера, At Odds: Women and the Family In America: 1776 to the Present (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1980 г.); у Перри, "Colonizing the Breast..."; у Анны Дэвин, "Imperialism and Motherhood", History Workshop, № 5 (1978 г.), 9—65.

отметить, что акцент на опыте материнства и переживании смерти детинь означает начало осознания материнства как коллективного культурного понятия.

Понятие материнства также было переосмыслено с точки зрения политики и феминизма с зарождением великого революционного движения конца восемнадцатого века. Например, английская писательница семнадцатого века Батсуа Пелл Мэйкин утверждала, что образованные женщины, будучи матерями, принесут пользу стране. Довод о «матерях Республики» будет часто звучать из уст поздних феминисток, и мы рассмотрим его подробнее в Главе девятой.

Поразительно видеть, как часто ранние мыслительницы-феминистки обосновывали требование гражданского равноправия, апеллируя к роли женщины как матери. Даже первая крупная теоретикесса феминизма Мэри Уолстонкрафт обращалась к женщинам как к классу, в основном взывая к материнству. Её главный довод как для мужчин, так и для женщин звучал так: если женщины будут образованными, они станут лучшими жёнами и матерями. При этом Уолстонкрафт сама оспаривала своё утверждение, так говоря про женский домашний и материнский труд: «[это] простые обязанности; но цель, великая цель их усилий должна состоять в том, чтобы раскрыть свои собственные способности и обрести достоинство сознательной добродетели»[51]. Там, где ранние поборницы женского образования заявляли, что женщина — моральное существо, созданное Богом равным, Уолстонкрафт отходит от религии и основывается на естественных правах, тем не менее снова объединяя гражданский статус женщины с материнством:

> Существо, выполняющее обязанности своего положения, независимо; и, если говорить о женщинах в целом, их первый долг — это обязанность перед собой как разумным существом, а следующий по важности долг как граждан — это долг матери, который включает в себя очень многих[52].

Гораздо ближе к феминизму она подошла в двух художественных произведениях: «Мэри» и «Мария». В них прослеживаются явные свидетельства межклассовой солидарности женщин и критика института брака. Героиня романа «Мэри» умирает с счастливой мыслью о том, что «…она спешит в тот мир, где нет ни замужества, ни брака»[53]. Роман «Мария» заканчивается для героини, страдающей от насилия в браке, трагически. Однако в обоих романах солидарность женщин достигается только через общность опыта брака и материнства.

---

[51] М. Уолстонкрафт, «В защиту прав женщин» (1792 г.; перепеч. изд., Нью-Йорк, изд. Garland, 1974 г.), стр. 51.

[52] Там же, стр. 254.

[53] Цитата Мэри Уолстонкрафт, «Мэри: вымышление», перепеч. изд. 1788 г. (Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1977 г.), стр. 111. На толкование произведений Уолстонкрафт повлияла неопубликованная магистерская работа Кэтлин Браун, Висконсинский университет в Мадисоне.

Первооткрывательницы феминистской мысли в Англии и Франции семнадцатого века противопоставляли материнство совершенно другой теме — женской независимости. Также женщины как Сара Файдж, Батсуа Пелл Мэйкин, Мэри Эстел, англичанка леди Мэри Чадли и француженка Мари де Гурне, несмотря на различное происхождение и политические взгляды, имели общее стремление к независимости женщин, к праву занимать разные социальные роли, не ограниченные браком, к праву на интеллектуальное развитие. Ранние феминистки начали определять женщин как целостную социальную группу, чьё подчинение не было ни естественным, ни данным Богом. Они яростно оспаривали утверждение об умственной неполноценности женщины, требовали для девочек такого же образования, как для мальчиков, и предполагали, что у женщин их класса найдутся общие интересы в этой борьбе. Их мы подробно обсудим далее, а сейчас важно отметить, что они первыми стали мыслить о сестринстве как группа.

Ранние английские феминистки, как и их соратницы из Европы, сталкивались с жестокими нападками, осмеянием и клеветой. Их издевательски называли синими чулками, старыми девами, эмансипе, считали бесполыми и неженственными в сравнении с идеалом жены и матери, который продвигался в книгах.

Мечты о том, чтобы женщины на начальном этапе развития феминистской мысли нашли какой-то другой общий интерес, а не материнство, утопичны, несбыточны и не несут практических или политических последствий. Тем не менее именно идеи ранних феминисток предопределили развитие феминистской мысли столетие спустя. Лишь в девятнадцатом веке, когда в США и в Великобритании образованные женщины среднего класса объединились ради религиозного и общественного благосостояния, а затем работающие женщины начали объединяться *как женщины* в борьбе за лучшие экономические условия, понятие сестринства смогло занять центральное место в феминистской мысли. Даже тогда и вплоть до второго десятилетия двадцатого века женщины продвигали феминистскую повестку, основываясь на общем опыте материнства. В Западной Европе и в США долгое время право голоса для женщины аргументировали тем, что женщины стоят выше мужчин морально, поскольку заботятся о благосостоянии детинь и, следовательно, о благосостоянии сообщества. Некоторые женщины заявляли: женщины — матери, и с их участием политика станет лучше.

Пока брак оставался для большинства женщин основным источником средств к существованию, и пока массам женщин приходилось бóльшую часть жизни вынашивать и воспитывать детинь, главным понятием, через которое женщины могли осознать свою групповую идентичность, был общий опыт материнства. С ним женщины смогли требовать равенства задолго до формирования понятия сестринства.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ
Тысячелетие феминистской критики Библии

В ЧЁМ БЫ НИ ОБРЕТАЛИ ЖЕНЩИНЫ СВОЁ ПРАВО ВЫСКАЗЫВАТЬСЯ, вдохновлялись они религией или нет, у них на пути стояли главнейшие тексты Библии: Книга Бытия, миф о грехопадении и послания святого апостола Павла. На протяжении веков патриархальная власть прибегала к этим текстам, чтобы определить надлежащее место женщины в обществе и объяснить её подчинённое положение. Поскольку протесты мужчин против того, чтобы женщины мыслили, учили и проповедовали, столетиями основывались на авторитете библейских текстов, развитие феминистской критики Библии стало уместным и, вероятно, ожидаемым ответом на ограничения, которые несли для женского интеллектуального развития гендерные определения, подкреплённые религией. Основополагающие библейские тексты как огромные валуны перегораживали женщинам путь к осознанию себя равными мужчинам. Неудивительно, что женщины до того, как перейти к более оригинальным и творческим идеям, обратились к переосмыслению богословия.

Также возможно, что женщины обратились к критике Библии в основном потому, что других текстов у них попросту не было. В этом случае критику и переосмысление можно считать впечатляющим примером ниспровержения и трансформации патриархальных установок — феминистским актом самим по себе. Он подразумевает, что человека, которая приступает к переосмыслению установок, считает себя способной и имеющей право спорить с высшим богословским источником. Поразительно видеть, как женщины одна за другой приступали к такой критике, не оправдываясь и не ссылаясь на авторитеты богословия, — те же женщины, которые рассыпались в бесконечных

извинениях за наглость писать или учить, уверенно поправляли отцов Церкви, пап, священников и проповедников. Обычно женщины предлагали собственные варианты Божественного замысла — основываясь не на мистических откровениях, как мистикессы, а на собственных логических рассуждениях, и с осознанием своего права на такие рассуждениях. Ничто более убедительно не свидетельствует о повсеместном существовании женщин, несогласных с патриархальными определениями гендера, которые отводили им положение низшего и неспособного к логике и мысли создания. Феминистская критика Библии оспаривала мужскую власть задолго до того, как этим занялись женские организации. Женщины спокойно присваивали себе право учить и проповедовать, не делая на этом большого упора и просто используя Библию для своих целей. Множество подтверждений, которые мы находим в трудах большинства европейских писательниц на протяжении многих веков, — лишь верхушка айсберга. На каждую женщину, что об этом писала, приходилось множество безымянных и неизвестных женщин, которые думали так же и тому же учили своих детинь.

В данной главе мы рассмотрим примеры женской критики Библии разных регионов и времён; современные примеры будут приведены в основном по источникам из Великобритании и Америки. Такой выбор был сделан по соображениям практичности, однако источники по этой теме столь богаты, что одну и ту же точку зрения возможно подтвердить примерами из многих культур Западной Европы. Наша цель — проиллюстрировать отсутствие преемственности и коллективной памяти среди мыслительниц. Интересно отметить, что отдельные мыслительницы разных стран и времён, развивая темы равенства и эмансипации женщин, шли очень похожими путями. Однако их труды почти никогда не основывались на работах других женщин, и, кажется, они ничего не знали о феминистской традиции критики Библии. Прерывистость женской мысли я проиллюстрирую самыми яркими примерами из разных времён и регионов.

С другой стороны, традиция женского религиозного литературного творчества сохранялась. Творческие силы женщин веками направлялись в русло религиозной литературы, а другие формы творчества не поощрялись или вовсе были закрыты. Поэтому существует обширная совокупность женских произведений религиозного толка, просто повторяющих канонические толкования. Особенно в восемнадцатом и девятнадцатом веке автрисы канонической религиозной литературы находили в ней способ творческого самовыражения, аудиторию и, временами, признание. Такие работы мы рассматривать не будем, поскольку они не оспаривают патриархальную традицию.

Самым ранним примером женских комментариев к Библии, возможно, является некто Эли, девушка второго века н. э., которая желала остаться «девой, посвящённой Богу» и спорила с матерью и с судьёй, за которого семья

хотела её выдать. Судья пытался увещевать её словами апостола Павла: «ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться», на что девушка отвечала: «Верно, так говорится в Писании — лучше вступить в брак, нежели разжигаться; но лучше не для всех, то есть не для непорочных дев». Она отмечала: «Мужчины не следуют законам, продиктованным женщинам», и смогла отвоевать право остаться девственницей и Христовой невестой[1].

Учение средневековой Церкви касательно женщин основывалось на нескольких ключевых библейских текстах Ветхого завета: Книге Бытия 1:27 («И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их») и старом свидетельстве Яхвиста, Быт. 2:20—23 (истории сотворения Евы из ребра Адама). В христианской системе толкований они часто читались вместе с мифом о грехопадении, Быт. 3:1—24. Из Нового завета чаще всего цитируются тексты апостола Павла, которые предписывают женщине подчинение и молчание: Первое послание к Тимофею 2:8—15, Первое послание к Коринфянам 14:33—35; Послание к Ефесянам 5:22—23. Сам апостол Павел составил своё теологическое мнение на основании ранних и поздних текстов Ветхого завета, двигаясь в обратном порядке и толкуя Книгу Бытия на основании истории грехопадения, как в Первом послании к Коринфянам 11:7—9 («Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа»). Современная библеистика практически сошлась на том, что апостол Павел не говорил и не писал большинство слов, касающихся женщин, которые ему приписывают; они принадлежат более поздним авторам, которые приписывали свои суждения апостолу Павлу ради бо́льшей убедительности. К ним относится наставление, которое цитируют чаще всего: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1Тим 2:11—12). Конечно, до настоящего времени женщины не могли знать, что здесь есть обман, поэтому в течение почти двух тысячелетий традиции учения апостола Павла, которое преобладало в толковании Библии, считалось, что так сказал сам апостол[2].

Отец Церкви второго века Тертуллиан (160—225 г. н. э.) выразил эти мизогинные идеи в резком обращении к Еве:

---

[1] Madrid, Escorial MS, a II 9, f. 90 V., по цитате у Джойс Э. Солсбери, “Fruitful In Singleness”, Journal of Medieval History, 8, № 2 (июнь 1982 г.), 97—106; стр. 102.

[2] Хельмуст Кёстер, Einfuhrung In das Neue Testament Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit (Берлин, изд. Walter de Gruyter, 1980 г.), стр. 485—89.

Подробное обсуждение проблемы авторства и толкования текстов апостола Павла см. у Уильяма О. Уолкера мл., “The 'Theology of Woman's Place' and the 'Paulinist' Tradition”, Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism, 28 (1983 г.), 101—12. Большинство учёных соглашаются, что Павел написал только восемь из приписываемых ему посланий, и что он не писал ни Первое и Второе послание к Тимофею, ни Главу 2 Послания к Титу.

> Ведь именно ты по наущению дьявола первой нарушила Божью заповедь, сорвав с запретного дерева плод… исправление вины твоей стоило жизни Сыну Божьему[3].

Двести лет спустя миланский епископ Амвросий Медиоланский писал, что Ева больше виновата в грехопадении, чем Адам, потому что, съев плод с древа познания, она поняла, что согрешила, но всё же решила его соблазнить: «Не следовало ей… вовлекать мужа своего во зло, о котором знала она… Следовательно, согрешила она умышленно»[4].

В пятом веке блаженный Аврелий Августин Иппонийский утверждал, что женщина была создана не по образу Божьему, а лишь по «подобию»; этим он подтверждал представление о женской «слабости» и большей склонности к греху. Он утверждал, что «жена… и до греха была сотворена не иначе, как так, что муж господствовал над нею», но это была зависимость по справедливости, а вот после грехопадения возникло «само рабство»[5]. В другом часто цитируемом фрагменте блаженный Августин утверждает:

> Я думаю, только оттого, что, как я уже сказал, когда касался природы человеческого ума, жена вместе со своим мужем есть образ Божий… [и оттого, что], когда жена рассматривается как помощник, каковое определение относится лишь к ней одной, она не есть образ Божий, хотя муж, рассматриваемый в том, что относится только к нему, есть образ Божий, столь же полный и цельный, сколь и тогда, когда жена соединяется с ним в одно[6].

Этот фрагмент вызывал сомнения не только среди богословов, но и среди современных феминисток-критикесс. Его толковали как буквально, как свидетельство внутренней неполноценности женщины по сравнению с мужчиной и её низшего положения, так и аллегорически, как описание двух начал человеческого разума: высшего интеллекта (мужского начала) и низшего рассудка (женского начала), неразрывно связанных между собой[7]. К какому бы толкованию мы ни склонились, ясно, что текст поддерживает

---

[3] Тертуллиан, «О женском убранстве», книга I, 1, по цитате Розмэри Рэдфорд Рютер, “Misogynism and VIrginal Feminism In the Fathers of the Church”, у Р. Р. Рютер, ред., Religions and Sexism: Images of Women In the Jewish and Christian Traditions (Нью-Йорк, изд. Simon & Schuster, 1974 г.), стр. 150—83; цитата на стр. 157.

[4] Амвросий Медиоланский, «О рае», 6.34, в работе Fathers of the Church, 312, по цитате у Маргарет Р. Майлз, Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning In the Christian West (Нью-Йорк, изд. VIntage Books, 1991 г.), стр. 91.

[5] Блаженный Аврелий Августин, «О Книге Бытия буквально», Ancient Christian Writers, 42, 171, по цитате у Майлз, Carnal Knowing, стр. 96.

[6] Блаженный Аврелий Августин, «О Троице», 12.7.10, по цитате на стр. 202 у Мэриэнн Клайн Горовиц, “The Image of God In Man — Is Woman Included?”, Harvard Theological Review, 72, № 3—4 (июль—октябрь 1979 г.), 175—206.

[7] Точку зрения о том, что суждения блаженного Августина носили мужецентричный характер и способствовали мизогинным толкованиям Церкви, поддерживает, среди прочих, Рютер, “Misogynism”. Горовиц, “The Image of God In Man”, выступает за аллегорическое толкование приведённого текста и утверждает, что «понятие о том, что женщина не была создана по образу Божьему, было редкостью как для иудейской, так и для христианской традиции» (стр. 204).

убеждение об интеллектуальной неполноценности женщины. Некоторые богословы и, позднее, некоторые мыслительницы-феминистки обращались к словам блаженного Августина для обоснования равенства женщины, однако в том виде, как они дошли до простого народа, его слова преимущественно толковались в духе женоненавистничества.

Почти тысячу лет спустя член доминиканского ордена Фома Аквинский под влиянием философии Аристотеля, которая определяла женщину как неполноценное существо, стоящее ниже мужчины, заявил, что мужчина был создан как существо, обладающее высшей способностью к познанию и рациональным умом, в то время как женщина была создана в основном как средство размножения. Хотя философ и сделал этому жёсткому заявлению оговорку: «не презирайте себя, жёны, ибо Сын Божий был рождён от жены», так он всего лишь сделал из материнства единственный для женщины путь к Богу, при этом будучи уверенным в неполноценности и низшем положении женщины по Божественному замыслу[8]. Обвинение женщины принимали как истину все средневековые богословы. Этот же аргумент оборачивали в свою пользу феминистки в новых толкованиях, когда говорили, что Ева не могла ничего поделать со своей врождённой слабостью и, следовательно, её грех менее тяжёл, чем грех Адама.

Хотя тексты Библии и апостолов касательно женщин нельзя назвать однозначными, в Средние века считались верными два основных убеждения о природе женщины: что женщина была создана низшей по сравнению с мужчиной и имела другую, менее важную цель, и что по природе и слабости женщина была более склонна к греху и соблазнам плоти, чем мужчина. Третье широко распространённое убеждение о природе женщины проистекало из ранних толкований основных библейских текстов отцами Церкви, а именно Оригеном Адамантом и блаженным Аврелием Августином, и состояло в том, что грех Адама и Евы передаётся от родительницы ребёнке через вожделение — неизбежное свойство полового акта. Раз в этом грехе уже считали виноватой Еву, все женщины несли на себе тяжкий груз вины за грехопадение и первородный грех[9].

---

[8] Фома Аквинский, «Сумма теологии», том XI, вопрос 31, раздел 4. Благодарю профессорку Нэнси Изенберг за указание на эту цитату.

[9] Мои обобщения основаны на следующих вторичных источниках: Джон А. Филлипс, Eve: The History of an Idea (Сан-Франциско, Harper & Row, 1984 г.); Филлис Бёрд, “Images of Women In the Old Testament”, у Рютер, ред., Religion and Sexism, стр. 41—88; Бернард П. Прусак, “Woman: Seductive Siren and Source of Sin?”, там же, стр. 89—116; Рютер, “Misogynism”, там же, стр.150—83; Элеанор Коммо Маклафлин, “Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman In Medieval Theology”, там же, стр. 213—66; Иан Маклин, Woman Triumphant: Feminism In French Literature: 1610—1652 (Оксфорд, изд. Clarendon Press, 1977), гл. l; Элейн Пейджелс, Adam and Eve and the Serpent (Нью-Йорк, изд. Random House, 1988 г.). Новаторское толкование фрагмента Книги Бытия о сотворении и грехопадении на основании современного перевода древнего текста на иврите см. у Кэрол Мейерс, Discovering Eve: Ancient Israelite Women In Context (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1988 г.). Мейерс считает, что все мизогинные толкования касательно Евы возникли в христианстве.

Распространённая форма подобных убеждений о вине женщины выражена у средневекового ирландского поэта, в чьём произведении Ева говорит следующее:

> Я Ева, жена славного Адама; я та, кто в прошлом нарушила завет и привела смерть Иисуса; я та, кто лишила чад своих рая; по справедливости, распять следовало меня… Это я сорвала плод… Если бы не я, не было бы ада, не было бы горя, не было бы страха[10].

Отважные и настойчивые попытки феминистской критики Библии следует рассматривать именно в этом контексте тысячелетней традиции толкований отцов Церкви.

Первое и в высшей степени оригинальное толкование мифа о сотворении, сосредоточенное на женщине, мы находим в работе Хильдегарды Бингенской. На протяжении жизни она то и дело возвращалась к этой теме. Ранее мы уже рассмотрели богословскую систему Хильдегарды, в которой образы Евы, Марии и Жены, облечённой в солнце, сливаются и знаменуют женское начало в Боге. Она считала Еву прообразом Марии, символом божественного человечества, «где всё человечество сокрыто было, пока не призвал его Господь великой силой своей так же, как породил Он первого человека. То есть женское и мужское было соединено вместе так, что одно воплощалось через другое»[11]. Хильдегарда считала, что женщина и мужчина взаимозависимы и дополняют друг друга, но женщина при этом слабее мужчины, потому что мужчина создан из глины, а женщина — из плоти. Тем не менее в прекрасной версии истории создания, которую мы рассмотрели ранее, она трогательно описывает пророческую мудрость Адама: «он исполнился мудрости и признал в ней мать своих чад», и стремление Евы к счастью: «и уповала она на мужчину»[12]. Хильдегарда представляла Адама и Еву до грехопадения в безупречности, единстве ума и тела, а их половые акты свободными от похоти, и в этом случае Ева рожала бы детинь без боли из ребра своего так же, как она была рождена от Адама. Отходя от традиционных толкований отцов Церкви касательно невинности до грехопадения, Хильдегарда упоминает о «любви» Адама к Еве: «И Бог воплотил любовь мужчины, и так есть женщина любовь мужчины»[13]. Гармония, разительно отличная от порицания полового начала у блаженного Августина, отражается и в том, как лояльно Хильдегарда относится к половому акту в своих медицинских трудах, и как описывает его как взаимодействие равных,

---

[10] По цитате у Дэвида Грина и Фрэнка О'Коннора (ред. и перев.), A Golden Treasury of Irish Poetry: 600—1200 (Лондон, изд. Macmillan 1967 г.), стр. 158.

[11] Хильдегарда Бингенская, De Operatione Dei, I. 4. 100 PL 197:885 bc, по цитате у Барбары Ньюман, Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine (Беркли, изд. University of California Press, 1987 г.), стр. 96.

[12] См. Хильдегарда Бингенская, Causae et Curae, 136, по цитате у Ньюман, Sister of Wisdom, стр. 98.

[13] Там же.

соединение двух одинаково значимых сил, каждая из которых определяет природу будущего дитя[14].

Следующие женские комментарии к Библии принадлежат перу автрисы четырнадцатого века Кристины Пизанской (1365—ок. 1430 г.) и проистекают из других условий, нежели видения святой Хильдегарды. Кристина родилась в Венеции; через несколько лет её отца призвали на пост придворного астролога короля Карла V, и девочку увезли в Париж. Несмотря на возражения матери Кристина получила прекрасное образование и в возрасте пятнадцати лет вышла замуж за нотариуса Этьена де Кастеля. Муж поддерживал литературные устремления Кристины; брак был очень счастливым. Отец Кристины умер в бедности; вскоре, в 1389 г., умер и её муж. Так в возрасте двадцати пяти лет Кристина овдовела, не имея дохода и оставшись с долгами мужа. Женщина обеспечивала себя, свою мать и трёх маленьких детинь тем, что переписывала и издавала книги, рисовала иллюстрации и, возможно, выполняла некую нотариальную работу, — и одновременно писала сама. Кристина жила в миру, участвовала в придворной жизни и политике, стремилась к известности и славе. Вскоре она снискала признание как поэтесса и получила заказ написать биографию Карла V. Кристина также обрела репутацию защитницы женщин, когда раскритиковала аллегорический «Роман о Розе» поэта Жана де Мёна за высмеивание женщин. После этого между ней и выдающимися гуманистами завязалась переписка, где на репутацию Кристины начались нападки, а также завязались дебаты о положении женщины, известные как «спор о женщинах», которые продлились три столетия. Кристина продолжила развивать свои доводы в самом известном труде, «Книге о Граде женском» (1405 г.) — смелом порыве защитить женщин и преднамеренном стремлении составить историю женщин, о чём мы подробно поговорим в Главе одиннадцатой[15].

Неудивительно, что комментарии Кристины Пизанской к Библии написаны в напористом и уверенном тоне, столь типичном для неё:

---

[14] Джоан Кедден, “It Takes All Kinds: Sexuality and Gender Differences In Hildegard of Bingen's 'Book of Compound Medicine'”, Traditio, 40 (1984 г.), 149—74, цитата на стр. 154—55.

[15] Информация о происхождении Кристины Пизанской: Черити Кеннон Уиллард, Christine de Pizan: Her Life and Works (Нью-Йорк, изд. Persea Books, 1984 г.); Сьюзан Грог Белл, “Christine de Pizan (1364—1430): Humanism and the Problem of a Studious Woman”, Feminist Studies, III, № 3/4 (весна/лето 1976 г.), 173—84; Астрик Л. Габриэл, “The Educational Ideas of Christine de Pisan”, Journal of the History of Ideas, XIII, № 1 (янв. 1955 г.), 3—21; Сандра Л. Хиндман, Christine de Pizan' s “Epistre d'Othea”: Paintings and Politics at the Court of Charles VI (Торонто, изд. Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986 г.); С. Хиндман, “With Ink and Mortar: Christine de Pizan's Cite des Dames (An Art Essay)”, Feminist Studies, X, № 3 (осень 1984 г.), 457—77; Мэри А. Игнатиус, “A Look at the Feminism of Christine de Pizan”, Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages, 29, ч. 2 (1978 г.), 18—21; Тереза Белли Линн, “The Ditie de Jeanne d'Arc”: Its Political, Feminist and Aesthetic Significance”, Fifteenth Century Studies, I (1978 г.), 149—57; Кристин М. Рено, “Feminist Aspects of Christine de Pizan's Epistre d'Othea a Hector”, Studi Francesi, 71 (1980 г.), 271—76.

> А когда Адам уснул, Господь из его ребра сотво-рил тело женщины, дав понять, что она будет ему верной спутницей и никогда не ляжет у ног его, как рабыня, и что следует ему любить её как плоть свою…Не знаю, поняла ли ты, что женщину Бог сотворил по образу своему. И как только смеют чьи-либо уста клеветать на неё, этот сосуд драгоцен-ный за столь благородной печатью! … Бог же сотворил совершенно одинаковые, равно благие и бла-городные души и для мужского, и для женского тела. … женщину создал Высший Творец. А где создал? В земном раю. Из какой субстанции? Разве из какой-то низменной? Нет, из самой благородной: Господь сотворил женщину из мужского тела[16].

Кристина, хоть и являлась самоучкой, была начитанна и знакома с книгами классиков и отцов Церкви. Возможно, она знала об утверждении философа Гуго Сен-Викторского о том, что женщина создана не из головы мужчины, чтобы над ним властвовать, и не из ноги, чтобы ему подчиняться[17]. Кристина толкует примечание блаженного Августина о том, что женщина была создана не по образу, а по «подобию» Божьему, аллегорически и применяет его утверждение о том, что Бог создал не тело, а душу, благодаря чему подчёркивает равенство полов независимо от телесных различий. Утверждение о том, что Ева была создана из «самой благородной субстанции», то есть из мужского тела, представляет собой аккуратный и разумный переворот заявления о том, что мужчина был создан первым и, следовательно, превосходит женщину. Кристина прибегает к распространённому среди женщин способу опровергнуть патриархальные представления — она вроде бы их принимает, при этом остроумно переворачивая и делая совершенно иные выводы, нежели патриархальные мыслители. Если мужчина действительно благороден по праву первенства, тогда Ева превосходит его, ибо создана из более благородной субстанции, чем та, из которой был создан он сам. Это логический прорыв по сравнению с Хильдегардой, которая принимала женскую слабость, раз женщина была создана из плоти, а не из глины[18].

С такой же убедительностью Кристина толкует и миф о грехопадении:

> И если кто скажет, что по вине Евы мужчина был изгнан из рая, то я отвечу, что благодаря Марии он обрёл гораздо больше, чем потерял из-за Евы: люди соединились с Богом, чего никогда не случилось бы, не соверши Ева своего проступка. Поэтому и мужчины и женщины должны быть ей признательны за её

---

[16] Кристина Пизанская, «Книга о Граде женском», перев. Эрл Джеффри Ричардс (Нью-Йорк, изд. Persea Books, 1982 г.), Гл. 9. 2; стр. 23—24.

[17] Гуго Сен-Викторский, De Sacramentis Christianae Fidei, Libri II, PL. CLXXVI, по цитате у Анжелы М. Лукас, Women In the Middle Ages: Religion, Marriage, and Letters (Брайтон, Сассекс, изд. Harvester Press, 1983 г.), стр. 8.

[18] Хотя кажется, что это оригинальная точка зрения Кристины Пизанской, историкессы приписывают её писателю шестнадцатого века Генриху Корнелиусу Агриппе Неттесгеймскому, чей важный труд «Речь о достоинстве и превосходстве женского пола» (1529 г.) оказал влияние как на писательниц, так и на писателей будущих веков. Яркий пример того, как утрачиваются и забываются женские интеллектуальные достижения. См. Маклин, Women Triumphant, стр. 25—26.

> грех, благодаря которому они удостоились такой чести. Таким образом, если человеческая природа низко пала из-за сотворения женщины, то затем она благодаря этому же творению вознеслась гораздо выше[19].

Здесь Кристина углубляет заявление отцов Церкви о том, что святость Марии искупила грех Евы, и добавляет, что Мария настолько возвысила человеческую природу, что значительно превзошла вред, причинённый Евой.

Создавая свой главный феминистский труд, «Книгу о Граде женском», Кристина смогла один за другим дать ответы на большие и малые нападки на женщин и опровергнуть их все. В диалоге с дамой Разума — аллегорической фигурой великого умиротворения — она поднимает все мизогинные обвинения женщин, на каждый из которых дама отвечает аргументами, примерами из истории, мифов и басен, а также соответствующими цитатами из Библии. В даме Разума необычно то, что, защищая женщин, она уверенно переворачивает существующую гендерную иерархию, открыто рисует женщин в лучшем свете, чем мужчин, и без смущения восхваляет их добродетели.

Например, Кристина говорит, что мужчины обременяют женщин «ещё одной тяж-кой ношей», ставя в упрёк им то, о чём говорится в латинской пословице: «Бог создал женщину для слёз, шитья и разговоров». На это дама Разума отвечает, что пословица справедлива, и говорит, что благодаря этим качествам женщины часто спасали себя: «Сколь великое благоволение Господь явил женщинам потому, что они плакали! Он не презрел слезы Марии Магдалины, но принял их и простил ей грехи, и благодаря этим слезам она удостоилась вечной славы»[20]. Затем она приводит подобные примеры из жизни святых. Что касается разговоров, то Иисус Христос доверил женщине первой возвестить о его воскресении; также он смилостивился над хананеянкой, которая плакала и не умолкая кричала Христу, следуя за ним по улицам: «Помилуй меня, Господи! Дочь моя беснуется»; и с самаритянкой у колодца он говорил о спасении. «Боже, а часто ли наши нынешние первосвящен-ники снисходят до беседы с какой-либо простой и непримет-ной женщиной и обеспечивают ей спасение?»[21].

Кристина разобрала всю Библию в поиске достойных героинь и примеров и создала прецедент, которому будут следовать веками, однако ни одна из женщин, пишущих на ту же тему, никогда на неё не ссылалась. Нет и свидетельств того, что они знали о её работе. Тем не менее именно Кристина Пизанская открыла женщинам путь в обсуждение их положения в обществе в виде «спора о женщинах», который в разных частях Европы и в Англии продолжался три столетия. Он развивался как иронические, а временами

---

[19] Кристина Пизанская, «Книга о Граде женском», Гл. 9. 3; стр. 24.

[20] Там же, Гл. 10. 3; стр. 27.

[21] Там же, Гл. 10. 5; стр. 29—30.

жестокие споры между феминистками и антифеминистками обоих полов и представлял собой первое серьёзное обсуждение гендера как социального конструкта в истории Западной Европы[22]. В эпоху Возрождения основанием споров служили новые толкования Библии и стремление описать личность и природу христианки на контрасте с реальной и мифической женщиной Античности. Защитницы и защитники женщины приписывали «зрелой женщине», которая преодолела рамки своего пола с помощью добродетели, благородства и отваги, героические качества. Идеалом защитницы женщин видели андрогинный образ, человеку, обладающую и «женскими», и «мужскими» добродетелями. На протяжении более чем двух столетий спор оставался философским, риторическим и предельно абстрактным. Стороны не ставили целью найти решения для общественных перемен. Спор был призван служить противовесом подавляюще женоненавистнической традиции Церкви. Длинные списки героических женщин, составленные феминистками, противопоставлялись унизительному образу женщины в проповедях, традиционной литературе и общественном восприятии. Женщины, принимая участие в споре, практически неизбежно прибегали к переосмыслению Библии как одному из направлений аргументации.

В спор о толковании Библии вступила учёная женщина эпохи Возрождения Изотта Ногарола (1418—66 г.). Он принял форму диалога в письмах с выдающимся венецианским гуманистом Лодовико Фоскарини по вопросу ответственности Адама и Евы за грехопадение. Лодовико утверждал, что Ева более заслуживает порицания, чем Адам, раз была строже наказана, стала причиной греха Адама и поддалась гордыне[23]. Изотта, как ранее Хильдегарда, принимала как данность, что Ева слабее Адама:

> Где меньше разума и меньше стойкости, там меньше греха, а поскольку в Еве было [меньше разума и стойкости], то, следовательно, она согрешила меньше. Оттого тот коварный змей, знающий [женскую слабость], начал искушать именно её, полагая, что мужчину по причине его стойкости, быть может невозможно победить. … [Адам должен быть признан более виновным, чем Ева], и потому, что он пренебрёг [божественным] предписанием. Из Книги Бытия [явствует], что

---

[22] Самое раннее обсуждение у Кристины Пизанской этого вопроса см. у Джоан Келли, “Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes”, In Kelly, Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1984 г.), стр. 65—109.

[23] Изотта Ногарола у Маргарет Л. Кинг и Альберта Рэбила мл. (ред.), Her Immaculate Hand: Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy (Бингемтон, штат Нью-Йорк, изд. Medieval &: Renaissance Texts & Studies, 1983 г.), стр. 57—68.

Для дополнительного чтения о Ногарола и других учёных женщинах см. также: Маргарет Л. Кинг, “The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418—1466): Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century”, SIGNS, 3, № 4 (лето 1978 г.), 807—22; Кинг, “Thwarted Ambitions: Six Learned Women of the Italian Renaissance”, Soundings 59 (1976 г.), 280—304; Патриция X. Лабальм, Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past (Нью-Йорк, изд. New York University Press, 1980 г.); Роланд Бейнтон, Women of the Reformation In Germany and Italy (Миннеаполис, изд. Augsburg Publishing House, 1971 г.); Бейнтон, Women of the Reformation from Spain to Scandinavia (Миннеаполис, Augsburg Publishing House, 1977 г.); Мэри Агнес Кеннон, The Education of Women During the Renaissance (Вашингтон, округ Колумбия, изд. National Capitol Press, 1916 г.; перепеч. изд. Hyperion, 1958 г.).

> Господь, видимо, прежде всего Адаму давал предписание, а не Еве. … По-видимому, женщина [сорвала запретный плод] скорее не из-за стремления стать подобной Богу, но из-за слабости своей и ради удовольствия. …не сказано, [что она сделала это] для того, чтобы стать подобной Богу. И если бы Адам не вкусил, грех Евы не имел бы последствий. Потому говорится не: «Если бы Ева не согрешила, Христос бы не воплотился», но: «Если бы Адам не согрешил» … очевидно, что наказание Адама более сурово, чем наказание Евы, потому что сказал Господь Адаму, а не Еве: «в прах возвратишься», а смерть — это наибольшее и ужаснейшее наказание, которое только могло быть назначено. Следовательно, установлено, что наказание Адама было больше, чем наказание Евы[24].

Лодовико отвечает, что Ева в любом случае виновна во грехе, и грех её тяжелее, потому что она и Адама склонила ко греху. И что она совершила грех не от слабости, а от гордыни. Изотта не соглашается:

> Меньшим, однако, является грех, идущий от стремления познать добро и зло, чем тот, который идёт от нарушения божественного предписания, потому что стремление к познанию есть нечто природное и все люди по природе стремятся познавать… Ева, слабая и несведущая от природы, соглашаясь с лукавым змеем, которого называют «мудрым», согрешила много меньше, чем Адам, который был создан Господом мудрым и совершенным и который поддался словам убеждения, голосу несовершенной женщины[25].

Доводы Изотты изобретательны и говорят о начитанности. Она с лёгкостью цитирует и комментирует отцов Церкви и различные их тексты. Стоит отметить, что, защищая Еву от обвинения в гордыне, женщина говорит, что стремление к познанию естественно и свойственно «всем людям». Под «всеми людьми» она понимает, разумеется, и мужчин, и женщин, и таким образом предвосхищает более поздний аргумент, основанных на естественных правах. Тем не менее, Изотта настаивает, что Ева была слабее Адама. Женщина подкрепляет другие свои заявления текстами отцов Церкви, однако в поддержку этого утверждения не цитирует Хильдегарду Бингенскую, которая приводила его ранее. Следовательно, скорее всего, она не знала о трудах Хильдегарды.

С другой стороны, Лаура Черета (1469—99 г.), представительница следующего поколения и третьего поколения итальянских гуманисток, была знакома с работами Изотты Ногарола[26]. Лаура родилась в городе Брешиа, получила прекрасное образование и проявляла необычный интерес и способности к математике по примеру отца, который руководил военным строительством. Лаура вышла замуж в пятнадцать лет и рано овдовела, однако

---

[24] Ногарола по цитате у Кинг и Рэбила, Her Immaculate Hand, стр. 59—60.

[25] Там же, стр. 64, 66.

[26] Там же, стр. 78.

в браке не только не прекратила вести переписку и учиться, но и благодаря писательству оправилась от тяжёлого горя смерти мужа. Женщина сталкивалась с презрением со стороны гуманистов, которые считали, что, должно быть, письма пишет за неё отец, потому что женщина не смогла бы такого написать. На эти обвинения Лаура отвечала горячими резкими словами. В одном из писем она раскритиковала гуманиста за то, что тот слишком много внимания обращал на внешность женщины:

> В силу этого, Августин, … желала бы я, чтобы ты закрыл глаза на мой возраст или по крайней мере на пол. Ибо природа [женщины] уязвима ко греху; природа породила мать нашу [Еву] не из земли и не из камня, а из человека, из Адама… Мы суть создания неидеальные, и жалких сил наших недостаёт для великих битв. [Но] вы, мужчины, великие, сей властью наделённые, с успехом приказующие… будьте осторожны!.. ибо где больше мудрости, там больше вины[27].

Здесь Лаура явно использует аргументацию Ногарола в защиту Евы.

Маргарита Ангулемская, королева Наваррская и сестра короля Франциска I Валуа (1492—1549 г.), в поэме «Зерцало грешной души», опубликованной в 1531 г., предлагает женскую и временами феминистскую богословскую систему. Маргарита была гуманисткой и испытывала глубокое влияние богословия Кальвина, хотя не покинула католическую Церковь. Она стала покровительницей гуманизма и протестантской реформации при своём дворе. В работах она принимала лютеранский тезис *sola fide* (оправдания, то есть спасения только верой) и в предисловии к «Зерцалу» написала, что только «дар веры… открывает знание Добродетели, Мудрости и Силы»[28]. Через своего наставника Лефевра из Этапля Маргарита, скорее всего, была знакома с трудами мистикесс Хильдегарды Бингенской и Мехтильды Хакеборн, которые могли укрепить в женщине уверенность в духовном предназначении и в праве говорить о своих откровениях. В книге Маргариты повествует рассказчица и толковательница, а сама работа сосредоточена на фрагментах Библии, посвящённых женщинам. Вторя мистическим экстазам предшественниц, автриса подчёркивает, что на неё как на женщину снизошло особое божественное благословение:

> Ты зовёшь меня подругой, невестой, красавицей.
> Если верно сие, то ты сотворил меня такой…
> В словах твоих я слышу, как зовёшь меня Матерью,
> Сестрой, Дочерью, Суженой. О, душа,

---

[27] Письмо Лауры Черета к Августину Эмилию, “Curse against the Ornamentation of Women”, по цитате в работе Her Immaculate Hand, стр. 77—80; цитата на стр. 80.

[28] Ренья Салминен (ред.), Le Miroir de l'ame pecheresse de Marguerite de Navarre (Хельсинки, изд. Suomaleinen Tiedeaketemia, 1979 г.), стр. 10—12 (перев. Паула Соммерс, цитата у Соммерс, “The Mirror and Its Reflections: Marguerite de Navarre's Biblical Feminism”, Tulsa Studies In Women's Literature, V, №1 (весна 1986 г.), 31). См. также Дж. Р. Бринк (ред.), Female Scholars: A Tradition of Learned Women Before 1800 (Монреаль, изд. Eden Press, Women's Publications, 1980 г.), стр. 39—50.

Ощущая сладость сию, отдаётся ей,
Тает, горит и сгорает дотла[29].

В сцене мучений грешной души, с которой Маргарита отождествляет себя, она даёт довольно буквальное толкование фрагменту из Библии, придавая женщине бóльшую важность в отношениях с Богом:

Посмеет ли душа моя заговорить
И назвать тебя, Отец? Да, и наш,
Сие позволил ты, Отец наш…
Но, Господь, если ты отец мне,
Думаю, не Мать ли я тебе?
Породившая тебя, того, кто меня сотворил.
Тайну сию я постичь не способна,
Но ты развеял сомнения мои,
Когда, проповедуя, простирая руки,
Сказал: «Те, кто будут исполнять волю Отца моего, —
Те мне братья, сёстры и матерь»[30].

Смело заявляя о «тайне» «порождения тебя, того, кто меня сотворил», Маргарита предполагает, что женщина по меньшей мере абсолютно равна мужчине в отношениях с Богом, и намекает на роль Марии в искуплении. Для женщин типично вот так пристрастно прятать свои толкования Писания в смиренных вопросах грешной души к Господу. Тем не менее, в их основе лежит тщательно отобранный фрагмент Библии, который Маргарита свободно и уверенно толкует по-своему.

Уверенность, без сомнения, объясняется властью и привилегированным положением королевы в обществе. С другой стороны, как мы наблюдали в случае Маргариты Поретанской, для незащищённых женщин было опасно выдвигать неканоничные толкования Библии, поскольку их могли обвинить в ереси и ведьмовстве. Современница Маргариты Наваррской, англичанка Энн Аскью, хорошо образованная дочь богатого землевладельца, служившего при дворе короля Генриха VIII, оказалась в смертельной опасности, когда необразованный муж-католик выгнал её с детинями из дома, обвинив в ереси из-за участия в реформатской церкви. Женщина потребовала развода, но не получила его и стала жить в Лондоне одна, без защиты, вращаясь в придворных кругах. Женщину официально обвинили в ереси; она записала, как проходили её допросы перед церковным судом. Эти записи в высшей степени необычны и демонстрируют храбрость, острый ум и уверенность

[29] Маргарита Наваррская, Miroir, стр. 941—42; 953—56, по цитате у Соммерс, “The Mirror…”, стр. 33.

[30] Там же, стр. 248—50; 261-68, по цитате у Соммерс, стр. 32—33. См. также [Маргарита Наваррская] Marguerites de la Marguerite des Princesses, TrèsIllustre Rayne de Navarre (Нью-Йорк, изд. Johnson Reprint Corp., 1970 г.), по изданию Жана де Турне (Лион, 1547 г.), стр. 25.

женщины в том, что она способна и имеет право толковать Писания. Когда епископ привёл ей в возражение цитату апостола Павла,

> Ответствовала я ему, что знаю слова Павла столь же хорошо, как и он, и сие есть Послание к Коринфянам, глава четырнадцатая: жёны ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить. Затем я вопросила, сколько он видел женщин, что встают за кафедру и говорят. Отвечал он: ни одной не видел. Тогда ответила я: стало быть, нет вины на простых женщинах, коль не преступили они закон[31].

Аскью была уверена в своём праве толковать слова апостола Павла и дискутировать с епископом о тонкостях их смысла. Марджери Кемп, прибегнув к тому же аргументу, — что она не проповедует с кафедры, а лишь наставляет, — была оправдана. Энн Аскью с этим не повезло. Когда епископ потребовал, чтобы женщина «дала ему ответ», та отказалась, заявив, что «Господь наделил меня даром знания, но не даром речи». Энн держали в тюрьме и допрашивали вновь и вновь; один священник попытался втереться к ней в доверие, но женщина и здесь отказалась отвечать: «Я не отвечу, ибо чувствую, что явились вы искушать меня. На что сказал он, что сие против школьного порядка, и тот, кого спрашивают, должен отвечать. Я сказала, что я лишь женщина и порядков школьных не ведаю»[32]. Вновь поражает способность Аскью даже в самых тяжёлых обстоятельствах обозначать свои взгляды. Мужчины не допускали женщин к учению, но при этом требовали, чтобы они подчинялись правилам школ, — а Энн отказывалась. И это для неё обернулось трагедией. Женщину привязали к дыбе и потребовали назвать имена других протестанток и протестантов из знати. Она молчала и ничего не сказала даже под жестокой пыткой, «пока я едва не умерла». Женщину сняли с дыбы, и она потеряла сознание. Энн привели в чувство, и «одиннадцать долгих часов я сидела на голом полу и говорила с верховным судьёй». Какая яркая и наглядная картина — после пыток по приказу верховного судьи женщина долгие часы просидела на голом полу и говорила с ним, пытаясь его убедить. Дерзость спорить с представителем власти окончилась ожидаемо — Энн Аскью сожгли на костре как еретичку в 1546 г.

Практически сорок лет спустя в Англии случился долгий обмен памфлетами о женщинах, продолжая раннюю традицию «спора о женщинах» во Франции. В обеих странах дебаты начались с публикации антифеминистского памфлета, объединяющего все антиженские доводы из работ отцов Церкви и средневековых авторов. За ней последовали горячие памфлеты в защиту женщин, написанные как женщинами, так и мужчинами.

---

[31] Элейн В. Бейлин, “Anne Askew's Self-portrait In Examinations 77—91”, у Маргарет Паттерсон Хэнни (ред.), Silent but for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works (Кент, штат Огайо, изд. Kent State University Press, 1985 г.), стр. 85.

[32] Там же, стр. 87, 86.

В обеих странах антиженские памфлеты получали больше поддержки и переиздавались гораздо чаще, чем памфлеты в защиту женщин[33].

Самая первая в Англии памфлетистка, некто Джейн Энгер, ответила на женоненавистнический памфлет работой под названием *Her protection for women*... («В защиту женщин…»)[34]. Энгер повторяет старое толкование мифа о сотворении, однако интерпретирует его особым образом:

> Когда создавал Бог мужчину и женщину, вначале мужчина был создан из сора и грязи, и оставался таким, пока Бог не увидел в нём, что хорошо его творение, и не создал из мерзкого праха чистую плоть. Затем увидел Бог, что недостаёт ему помощницы, и создал женщину из плоти мужчины; она чище, чем он, что доказывает, насколько женщины более превосходны, чем мужчины. Тела наши способны рождать жизнь — благодаря этому растёт человечество, и забота наша удивительна — благодаря ей человечество сохраняется. От женщины проистекает спасение мужчины. Женщина первой уверовала, и женщина же первой покаялась во грехе[35].

Энгер распространяет довод о превосходстве Евы по способу сотворения на итог грехопадения и утверждает, что именно Ева после грехопадения обрела дар рождать жизнь. К такому доводу будут прибегать многие более поздние автрисы при комментировании Библии, не зная о том, что его уже приводила Энгер. По-видимому, в этом памфлете она выдвинула его первой. Джейн развивает свой довод безыскусно и здраво, приводя и ярко описывая все

---

[33] Ключевым антифеминистским трактатом во Франции стала работа Алексиса Труссе *Alphabet de l'Imperfection et malice des femmes* («Алфавит несовершенств и пороков женщины») 1617 г. С 1617 по 1650 г. она полностью переиздавалась восемнадцать раз.

В Англии противоборство началось с публикации сатирического памфлета о женщинах с перечнем всех их пороков: [Анонимн.] Here begynneth a litle boke named the Schole house of women: wherin every man may rede a goodly prays of the condicyons of women (T.Peyt, 1541 г.). Книга в последующие десятилетия выдержала четыре переиздания. За ней последовала книга изгнанного пуританина Джона Нокса, «Первый трубный глас против чудовищного правления женщин» (Женева, изд. J. Crespin, 1558 г.), направленная против католички королевы Марии I, но и против женщин в целом. В течение последующих тридцати лет были опубликованы ещё несколько памфлетов за, но в основном против женщин. Война памфлетов, в которую были вовлечены женщины, ярко разгорелась после публикации мизогинного памфлета Джозефа Светнама The Araignment of lewd, Idle, froward and unconstant women: Or the Vanitie of them, choose you whether («Обвинение развратных, ленивых, сварливых и непостоянных женщин, или Их тщеславия, как вам угодно») (E. Allde for T.Archer, 1615 г.), Британская библиотека. Памфлет следующие пятьдесят лет часто переиздавался, в то время как памфлеты в защиту женщин не переиздавались. См. Кэтрин Ашер Хендерсон и Барбара Ф. Макманус (ред.), Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy About Women In England, 1540—1640 (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1985 г.), часть 1.

См. также Маклин, Woman Triumphant, стр. 30—35; Лула Макдауэлл Ричардсон, “The Forerunners of Feminism In French Literature of the Renaissance from Christine of Pisa to Marie de Gournay”, The Johns Hopkins Studies In Romance Literatures and Languages, XII (Балтимор, изд. Johns Hopkins University Press, 1929 г.).

[34] Джейн Энгер, Her Protection for Women. To defend them against the Scandalous Reportes of a late Surfeiting Lover, and all other Venerians that complaine so to be overcloyed with womens kindnesse (R. Jones and T. Orwin, 1589 г.), перепеч. у Хендерсон и Макманус, Half Humankind, стр. 172—88. Также выводы основываются на работе Саймона Шепарда (ред.), The Women's Sharp Revenge: Five Women's Pamphlets from the Renaissance (Лондон, изд. Fourth Estate, 1985 г.), ред. 30. Шепард убедительно заявляет, что «Джейн Энгер» (от англ. *anger* — «гнев») — не псевдоним, хотя точно установить её личность невозможно.

[35] Энгер по цитате у Хендерсон и Макманус, Half Humankind, стр. 180—81.

услуги, что женщины предоставляют мужчинам. Женщина пишет: «Благодаря нам они живут в удобстве и покое». Женщины кормят мужчин, следят, чтобы они жили в чистоте, чтобы были здоровы: «Без нашей заботы они лежат в постелях, как псы на соломе, ходят как пожираемые червями макрели в водах в знойное лето»[36]. Энгер, как многие её предшественницы и последовательницы, в подтверждение своих слов приводит список добродетельных женщин из Библии и классической литературы.

В 1615 г. некто Джозеф Светнам (под псевдонимом) написал обвинительный памфлет против женщин. Он сразу стал сенсацией и в течение следующих ста лет постоянно переиздавался[37]. Памфлет спровоцировал волну ответов в литературной форме, в том числе и от мужчин, однако первый ответ написала Рэйчел Спегт, образованная дочь священника, которой, по её словам, на тот момент ещё не было двадцати. В сатирическом ответе Светнаму Спегт не только блестяще опровергла его нелогичные и ошибочные утверждения, прошлась по стилю и по высокопарным банальностям текста, но выстроила собственную систему аргументации на основе Библии, гораздо более глубокую, чем у любой писательницы до неё, за исключением Кристины Пизанской. Неудивительно, что все засомневались, действительно ли Рэйчел написала это сама, и решили, что девушка подписалась под работой отца. Такое обвинение очень разозлило писательницу, и она дала ответ, открыто заявив о своём авторстве и раннего памфлета, и позднего богословского труда под названием *Mortality's Memorandum* («Письмо о смертности»)[38].

Опровергая заявления Светнама, Рэйчел обратилась к традиционному утверждению о том, что женщина (Ева) была создана из очищенной материи, а мужчина был создан из праха. Далее она пишет:

> Она была создана не из ноги Адама, чтобы быть ниже его, и не из головы, чтобы быть выше, но из ребра, близкого к сердцу его, чтобы быть ему равной…[39]

Взгляд Рэйчел на вину Евы в грехопадении очень похож на точку зрения Кристины Пизанской, однако она больше обвиняет Адама: «Ибо с помощью свободной воли, которой обладал он до грехопадения, он мог бы избежать того огня, что породил Дьявол и распалила Ева, не сгорел бы в нём и не

---

[36] Там же.

[37] Светнам [под псведонимом], Araignment. Светнам по большей части скопировал более ранний женоненавистнический памфлет Джона Лили, Euphues his censure to Philautus — именно на него отвечала Джейн Энгер. См. Шепард, Women's Sharp Revenge, стр. 53—55. На памфлет Свентама также ответили Рэйчел Спегт, Констанция Мунда и Эстер Соуэрнам. Также в ответ на памфлет была написана пьеса в защиту женщин, Swetnam the Womanhater arraigned by Women (Лондон, изд. Richard Meighen, 1620 г.), в 1619 г. её играли в театре Red Bull Theatre в Нью-Йорке См. Корил Кренделл, “The Cultural Implications of the Swetnam Anti-feminist Controversy In the Seventeenth Century”, Journal of Popular Culture, 2, № 1 (лето 1968 г.), 136—48.

[38] Рэйчел Спегт, Mortalities Memorandum with a Dreame Prefixed… (Лондон, изд. Edward Griffin, 1621 г.).

[39] Рэйчел Спегт, “A Mouzell for Melastomus, The Cynical Bayter of, and foule mouthed Barker against Evah's Sex... " (Лондон, изд. Thomas Archer, 1617 г.), Британская библиотека, стр. 10.

опалился им»[40]. Спегт хорошо знала труды блаженного Августина и отцов Церкви, однако не стала прибегать к их толкованиям и выдвинула своё. Далее она отметила дар Евы давать жизнь и заявила, что, хоть женщина и согрешила, но «через благословенное семя Евы» был рождён Христос, а в Нём едины и мужское, и женское начала[41]. Ещё более любопытна её дословная критика заявления апостола Павла: «…хорошо человеку не касаться женщины». Спегт указала, что исторически Павел дал этот совет коринфянам, когда они подвергались гонениям, чтобы уберечь их самих и их жён от тюрьмы и смерти. Также она отметила, что позднее апостол Павел сам женился. Это первый случай, когда женщина предложила исторический анализ текста Библии[42].

Строя комплексную аргументацию на принципе причинности Аристотеля, Спегт заявляет, что истинная суть женщины должна проистекать из конечной причины, то есть цели, для которой её создал Бог. Женщина, как и мужчина, была создана, чтобы славить Господа, чтобы быть «мужчине помощницей и спутницей в восславлении Бога, чтобы использовать тело своё, все его члены, силы и способности во славу Божию»[43]. Смелое заявление о том, что женское тело и все его части священны и благословенны, не только послужило прекрасным ответом на унизительное описание женского тела у Светнама, но продвинуло феминистское толкование Библии. Спегт также заявляет, что, раз женщина — помощница, значит, она равна мужчине. В подтверждение каждого своего заявления девушка приводит тщательно отобранные фрагменты из всех библейских текстов. Система аргументов Спегт внимательно составлена, хорошо обоснована и представлена бойко и энергично.

Через два года после выхода памфлета Спегт тот же издатель выпустил ещё один ответ Светнаму — на этот раз от Эстер Соуэрнам. Автриса была знакома с памфлетом Спегт и считала его неправильным, поскольку временами Спегт порицала женщин. Соуэрнам пишет более яростно, чем Спегт, и кажется более уверенной в себе, возможно потому, что хорошо знает классическую литературу. Она подчёркивает, какую благодать Бог даровал женщине. После грехопадения Бог в наказание сделал и Адама, и Еву смертными, но...

> Господь свершил справедливость над Адамом; и, пусть над женщиной тоже свершилась справедливость, но на неё снизошла и милость, — ей была обещана милость самая великая, самая благословенная, самая радостная, что может чаять человечество. Женщина согрешила, съев плод, и наказание для неё — рождение

---

[40] Там же, по цитате у Шепарда, Women's Sharp Revenge, стр. 66.

[41] Там же, стр 67.

[42] Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла, 7. Спегт, там же, стр. 67—68.

[43] Там же, цитата на стр. 69; стр. 69—73.

в муках своего плода. Однако через плод она пала, и через плод же будет спасена[44].

Соуэрнам повторяет уже известный аргумент о значении имени Евы — «дающая жизнь», что отражает её роль, «ради которой создана была и задумала она и все женщины — чтобы помогать, утешать, нести радость и благодать»[45]. Затем автриса приводит обширный список библейских героинь Ветхого и Нового завета и завершает работу остроумным и сокрушительным разгромом личности, ума и достоинств Джозефа Светнама.

Война памфлетов по женскому вопросу продолжалась в Англии вплоть до второй половины семнадцатого века. В 1686 г. четырнадцатилетняя Сара Файдж (Филд Эгертон) (1669/72—1722/23 г.) ответила на женоненавистнические нападки некоего Роберта Гулда длинным стихотворением *The Female Advocate* («В защиту женщин»). Публикация стихотворения так рассердила её отца, что он выгнал девушку из дома. Файдж прибегла к известному нам доводу о превосходстве Евы, созданной из очищенной материи, и добавила к нему своё толкование:

Сим доказала — создана есть Ева славно,
Равна Адаму, если всё поймём мы справно,
Ведь создал их один Господь, один Творец
Всего благого; как может Ева быть дурною, наконец?[46]

Феминистская критика и новое толкование Библии очевидно прослеживаются и в работе английской поэтессы семнадцатого века Эмилии Ланьер. Том её религиозных стихотворений был опубликован в 1611 г. и содержал как минимум девять стихов, посвящённых королевам и знатным дамам. Такой литературный приём в то время был достаточно популярен и помогал автрисе завоевать расположение и покровительство

---

[44] Эстер Соуэрнам, Esther hath hang'd Haman…, у Хендерсон и Макманус, Half Humankind, цитата на стр. 224—25.

О жизни женщины под псевдонимом «Эстер Соуэрнам» мы ничего не знаем; историкессы предполагают, что за именем мог скрываться мужчина. Такие же сомнения возникают и на счёт Констанции Мунда. Шепард убедительно заявляет, что обе автрисы были женщинами, на основании того, что Рэйчел Спегт, их современница, называет их обеих женщинами. См. Шепард, Women's Sharp Revenge, стр. 86—87; 126.

В другом месте Шепард убедительно утверждает, основываясь в большей степени на внутренних, текстовых свидетельствах, что автором другого сатирического памфлета в защиту женщин, The Women's Sharp Revenge, был мужчина, некто Джон Тейлор. В 1639 он написал памфлет против сварливых женщин, а потом сам выпустил на него же опровержение под псевдонимом «Мэри Болтушка и Джоан В-Точку, старые девы». Подобное мошенничество говорит о том, насколько популярны были дебаты по женскому вопросу, и какую прибыль можно было извлечь из написания подобных памфлетов как за женщин, так и против них. Я согласна с точкой зрения Шепарда и потому исключила памфлет «Мэри Болтушки…» из нашего рассмотрения. Там же, стр. 160—61.

[45] Соуэрнам у Хендерсон и Макманус, Half Humankind, стр. 225.

[46] Сара Файдж [Филд Эгертон], The Female Advocate, or, An Answer to a Late Satyr against the Pride, Lust and Inconstancy, &c. of Woman, по цитате у Мойры Фергюсон (ред.), First Feminists: British Women Writers, 1578—1799 (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1985 г.), стр. 154—67; цитата на стр. 157.

высокопоставленных лиц. Посвящения женщинам говорят, что в то время уже существовала влиятельная женская аудитория. Бóльшая часть работы посвящена обсуждению страстей Христовых, и Ланьер всеми силами подчёркивает, как старательно и успешно женщины помогали Христу:

> Нашему Господу и Спасителю Иисусу Христу было угодно без участия мужчины… быть зачатым женщиной, рождённым женщиной, вскормленным женщиной, послушным женщине; было ему угодно исцелять женщин, прощать женщин, утешать женщин; воистину, даже когда переносил Он величайшие страдания и истекал кровью, неся свой крест, и в последний смертный час позаботился Он дать приказание женщине; воскреснув, первым Он явился женщине, послал женщину возвестить о славном Его воскресении всем другим Апостолам Его[47].

Ланьер описывает, как мужчины предали Христа, — все судьи, все писцы, все фарисеи были мужчинами. Она сравнивает предательство с грехом Евы, который меркнет на этом фоне:

Что Ева, смея от плодов вкусить,
С любимым мужем ими поделилась.
Она была добра и различить
Была не в силах зло, что здесь таилось.
Тот змей коварный всех нас, женщин, предал,
Задумав подлость; как хитро он сделал!..

Но есть здесь и Адамова вина.
Ошиблась Ева, он ошибся хуже.
Вручала слабость, сила приняла
И не отвергла. Сила — свойство мужа.
Хоть змеем и обманута жена,
Но муж был Господа обязан слушать.
Ведь был земли он властелином раньше,
Чем Ева в первый раз вздохнула даже.

Поэтесса продолжает описывать бóльшую ответственность Адама за грехопадение и переходит к утверждению равенства женщины:

Чтоб вам родиться, мы страдать должны —
Об этом помня, нас не унижайте!
До большей опустились вы вины —
В нас не рабынь, а равных не признать ли?
Грех Евы слабостью лишь объяснится,
А ваш — неисчерпаем, не простится[48].

---

[47] Эмилия Ланьер, Salve Deus Rex Judaeorum, sig. f3v по цитате у Хэнни, Silent But for the Word, стр. 213.

[48] Ланьер, строфы 94.5—96; 102.6—105 по цитате выше. *Перев. на русский язык Валентины Ржевской.*

Далее приводится впечатляющее и оригинальное гендерное прочтение страстей Христовых:

Сперва глашатай шёл и объявлял
Ему тот приговор несправедливый.
Затем палач, по роду службы нечестивой
Достойный Преисподней вечных мук.
Затем шли люди, подносили гвозди и
Создателя хулами осыпали.
По обе стороны Его — разбойники;
Смотрели воины, а женщины — рыдали[49].

Том стихотворений также содержит пасторальную элегию, описывающую деревенскую усадьбу, где проживают только женщины: Маргарет Клиффорд, графиня Камберленд, её юная дочь Анна и сама Эмилия. В конце они вынуждены расстаться. Идиллическое описание, следующее за выраженно феминистическим пересмотром истории грехопадения и страстей Христовых, представляет собой феминистское переосмысление истории Рая и ещё одного из ключевых христианских текстов.

Следующая крупная богословская дискуссия началась с работ нидерландской учёной Анны Марии ван Схурман (1607—78 г.). Она была, наверное, самой знаменитой учёной женщиной семнадцатого века и состояла в переписке со множеством интеллектуалок из разных стран. Ван Схурман родилась в Кёльне в реформатской семье и бóльшую часть жизни прожила в городе Утрехт. Женщина рано проявила художественную одарённость и могла похвастаться не по годам выдающимися достижениями. Она прекрасно знала арифметику, географию, астрономию и музыку, а также писала и говорила на всех основных европейских языках, на латыни, греческом, иврите, сирийском, арамейском и арабском языках. Отец поощрял дочь учиться и убеждал её не выходить замуж, чтобы не растратить таланты. Главным трудом Анны Марии, который широко распространялся и снискал всеобщее одобрение, стало опубликованное в 1638 г. эссе, написанное на латыни и озаглавленное «Пристало ли христианке изучать науки» (*Whether the Study of Letters Is fitting to a Christian Woman*). На вопрос автриса отвечает утвердительно, однако считает, что учиться следует только незамужним обеспеченным женщинам, чтобы учение не мешало домашним обязанностям. Однако в основе её умеренно-феминистского утверждения в пользу женского образования лежит твёрдая убеждённость в том, что все души равны перед Богом: «Что ведёт к истинному величию души, то пристало христианке… Что совершенствует и оттачивает человеческое знание, то пристало христианке… Что наполняет разум редкой и искренней благодатью, то пристало христианке»[50].

[49] Ланьер, строфа 121, по цитате выше.

[50] Анна Мария ван Схурман, по цитате у Джойс Ирвин, “Anna Maria Von Schurman: From Feminism to Pietism”, Church History, 46 (1977 г.), 48—62; цитаты на стр. 53, 54. См. также Бринк, Female Scholars, стр. 77—79.

В богословской системе ван Схурман в вопросе человеческого разума и души нет разделения по полу. Она хотела, чтобы женщины получали образование во славу Господню и во спасение души точно так же, как и мужчины.

После смерти матери ван Схурман вынуждена была оставить жизнь мыслительницы и заняться обычными женскими домашними обязанностями. Она стала искать другие пути самовыражения и нашла их в учении Жана Лабади. Женщина вступила в общину пиетисток и отказалась от прежнего интереса к наукам и образованию — она больше не верила, что они способны открыть путь к «истинному знанию» и совершенству. Вместо этого Анна Мария углубилась в сектантскую веру и стала признанной авторитетной фигурой в общине. Именно ей приписывают изобретение формы и структуры пиетистской «домашней церкви», которая открывала женщинам необычные для канонической веры возможности духовного лидерства. Как минимум одна историкесса считает, что Анна Мария перешла от наук самих по себе к жизни общины, где объединялись практические знания и духовный рост[51].

Пиетизм породил ряд удивительных мирянок, проповедниц и пророчиц, на чьи проповеди на рынках городков Германии и Голландии стекались толпы, и чьи истории духовной жизни служат примером руководящей роли женщины в религии. Как мы рассмотрели ранее, Анна Веттер в видениях узрела важную роль женщины во Втором пришествии, Йоханна Элеонора Петерсен была признанной предводительницей секты и состояла в переписке с Анной Марией ван Схурман и Уильямом Пенном. Духовная автобиография, опубликованная в 1688 г., помогла распространить идеи её секты и подала пример женщины на роли религиозного лидерства[52]. Ещё одна проповедница и писательница-пиетистка, чьи трактаты широко читались публикой, и которая выступала и проповедовала в Голландии и на севере Германии, — это Антуанетта Буриньон (1606—80 г.). Она считала, что право занимать публичную роль ей даёт «свет Божий». Её толкования мифа о сотворении отражают мистическую богословскую систему Якоба Бёме. По его мнению, до грехопадения Адам был двуполым, а в наказание за грех Бог разделил человечество на два пола. Вот что пишет об этом Антуанетта Буриньон:

> Отвернувшись от Господа, Адам утратил своё славное тело, и Бог создал из него женщину… До грехопадения не было ни женщины отдельно, ни мужчины

---

[51] Уте Брандес, “Studierstube, Dichterklub, Hofgesellschaft: Kreativität und kultureller Rahmen weiblicher Erzahlkunst Im Barock”, у Гизелы Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Literatur Von Frauen; Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Мюнхен, изд. C.H. Beck Verlag, 1988 г.), стр. 222—64.

[52] Джаннин Блэкуэлл, “Heartfelt Conversations with God: Confessions of German Pietist Women In the 17th and 18th Centuries”, там же, стр. 264—89. См. также Ф. Эрнест Штёффлер, “Pietism”, у М. Элиаде (ред.), The Encyclopedia of Religion в 16 томах (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1987 г.), том 11, стр. 324—26.

отдельно — оба начала были едины в Адаме. Бог сотворил оба начала, то есть вместе мужчину и женщину, по образу Своему[53].

Ранее мы рассмотрели важную роль женщины в квакерской секте и крупный богословский труд Маргарет Фелл «Женская речь оправдана, доказана и дозволена согласно Писаниям…» (*Women's Speaking Justified, Proved and Allowed by the Scriptures…*), опубликованный в 1666 г. Здесь следует отметить важность проведённого Фелл систематического исследования всех библейских текстов, касающихся женщин, и её феминистские толкования к ним. Хотя её работа гораздо более обширна, чем труды предшественниц, в целом она не предлагает никаких новых толкований, опережающих прочтение Рэйчел Спегт, которая занимает второе место после Фелл в вопросе анализа библейских текстов о женщинах. Однако Фелл превосходит предшественниц, в том числе Джорджа Фокса, в критике текстов апостола Павла. Как Лютер, Кальвин и Мильтон ранее, она считает, что тексты понимались неверно. Как Рэйчел Спегт до неё, Фелл толкует указание Павла, чтобы женщины молчали в церквях, в историческом контексте и считает, что Павел хотел, чтобы молчали и женщины, и мужчины, поскольку они говорили все разом. Она утверждала, что это указание Павла толкуется неверно, и что слова «неприлично жене говорить в церкви» следует анализировать с учётом исторического контекста. Апостол Павел лишь хотел избежать беспорядка на собраниях и потому указал, что тем, кто что-то не понимают, следует молчать. Фелл утверждает, что те, кто ощутили дух Божий, не обязаны молчать и должны говорить, чтобы донести до общины истину о спасении грешных.

Более того, она считает, что слова Павла следует рассматривать как частный запрет, а не общий. Этот довод также не нов, и в последующие три столетия женщины будут к нему регулярно возвращаться. Новшество Фелл состоит в том, что, по её мнению, учение Павла неприменимо к обществу, где много вдов и незамужних женщин, даже если понимать его буквально, в отличие от Фелл. Это оригинальное заявление говорит об общественных нуждах растущего числа самостоятельных горожанок, современниц Маргарет. Маргарет Фелл, как и мистикессы до неё, противопоставляла откровения и внутренний свет правилам и приказам церковников и богословов: «Господь наделил своим великим духом, как было Ему угодно, без разделения и мужчину, и женщину, как *Девору, Олдаму и Сарру*»[54]. Труды Маргарет имели авторитет в квакерских общинах как в Англии, так и в США.

---

[53] Антуанетта Буриньон, по цитате у Готтфрида Арнольда, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-historie, Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 (Франкфурт-на-Майне, изд. T. Fritschens Erben, 1729 г.), том 3, стр. 150—57. (перев. Г. Лернер).

[54] Маргарет Фелл, Woman's Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scriptures... (Лондон, 1667 г.). Перепечатанное издание Augustan Reprint Society, публ. № 194 (Лос-Анджелес, Мемориальная библиотека Уильяма Эндрюса Кларка, Калифорнийский университет, 1979 г.), стр. 11.

Мэри Эстел (1666—1731 г.) представила гораздо более логическое и рациональное оправдание права женщины проповедовать по сравнению с Фелл[55].

> Где же найти пример поэзии более превосходный, нежели Песнь Деворы? Или лучшую и величайшую правительницу, чем эта славная женщина, что настолько превосходила прежних судей Израилевых? Хоть у неё был муж, но она сама судила Израиль, следовательно, была его правительницей, и знаем мы о нём лишь только имя. Пример этот, как я скромно предполагаю, опровергает предлог о том, будто женщина по природе своей ниже. Это следует не только из простого соотнесения фактов, из чего не стоит совершать выводов, если только они не соответствуют закону и порядку вещей; но правление Деворы было даровано ей самим Богом. Следовательно, правление женщины не противоречит закону природы, ибо закон природы есть закон Божий, который сам себе не может противоречить; именно Господь даровал вдохновение и одобрение сей великой женщине, доверил ей судить народ Его Израилев[56].

В критике патриархальных толкований Писания Эстел зашла дальше предшественниц и выражала сомнение в их верности:

> Писание не всегда означает то, что хотят те, кто им кичится, и через изощрения языка и уловки учёности они приводят истинную суть его к своим вымыслам… потому что женщинам — и в том нет их вины — не позволяется знать первоначального текста, и они нуждаются в помощи, чтобы истолковать Священные Писания, о которых в итоге они знают не более того, что мужчины в переводах своих пожелают им сообщить[57].

Насколько мне известно, это первое сделанное женщиной утверждение о том, что женщины вследствие депривации образования лишены права толковать Писания. К нему впоследствии будут часто прибегать другие феминистки. Например, американская писательница Джудит Сарджент Мюррей в конце восемнадцатого века напишет эссе *On the Equality of the Sexes* («О равенстве полов») (1790 г.), где выстроит защиту Евы в мифе о грехопадении на другом возможном переводе слова «змей»:

> Это верно — некоторые невежды убедили нас в таком абсурде, будто райскую прелестницу убедил нарушить указ Божий злой дух *в образе зловещего змея*. Но мы, знающие поболее того, ведаем, что падший дух предстал перед ней как *светлый безмятежный ангел*. Именно так, по мнению критиков, должно переводиться с иврита это слово. Рассмотрим её побуждение: … Не похоже, что её вёл некий физический голод; её влекло лишь желание обогатить свой разум. Душу её распалило стремление, достойное всяческого уважения; это жажда

---

[55] Работу Мэри Эстел мы рассмотрим подробнее в Главе девятой.

[56] Мэри Эстел, Some Reflections upon Marriage (Нью-Йорк, изд. Source Book Press, 1970 г., перепеч. изд. 1730 г.; самое раннее издание работы — 1700 г.), стр. 115.

[57] Там же, стр. 103—4.

знаний повлекла за собой столь роковые последствия. Про Адама же нельзя сказать, что он обманулся так же; несомненно, он не обманулся; не следует нам ни восхищаться его превосходящей силой, ни дивиться его мудрости, когда так часто говорим мы, что пример оказывается сильнее, чем приказ… [58]

Довод о неверном переводе вновь возник в девятнадцатом веке в работах Сары Гримке, а также нашёл отражение в невознаграждённых усилиях Джулии Смит (1792—1878 г.), аболиционистки и защитницы прав женщины из Новой Англии, которая вновь проделала работу Эразма Роттердамского и пять раз перевела Библию: «дважды с греческого, дважды с иврита и единожды с латыни», чтобы получить текст, наиболее близкий к оригинальному. За семь лет и с помощью четырёх сестёр Джулия Смит исполнила задуманное и в возрасте сорока пяти лет опубликовала свой перевод. Из введения понятно, что она стремилась к пересмотру текста: «[Мы] желали определить точное значение каждого греческого и еврейского слова, с которых сорок семь переводчиков короля Якова написали свой вариант Библии… Мы стремились именно к буквальным значениям»[59]. Никто из этих более поздних автрис не ссылалась на ранний аргумент Эстел и не давала понять, что знает о нём.

Мы находим в истории отдельных женщин, которые толковали Библию по-новому, каждая для себя, и каждая предлагала, в силу своих способностей, новые толкования как альтернативу каноническим патриархальным. Критика шла по одному шаблону: сопоставление противоречащих утверждений в библейских текстах (например, две версии истории сотворения в Книге Бытия), новое толкования основных библейских текстов с опорой на другие части Библии (противопоставление Песни Деворы текстам апостола Павла), цитирование других отцов Церкви в противопоставление преобладающим. Одни женщины предлагали новые толкования Библии, опираясь лишь на свои представления, другие строили свои доводы на подходящих фрагментах текстов признанных авторитетов-мужчин. С семнадцатого века внутренняя критика дополнялась критикой внешней — сомнениями в правильности перевода определённых слов и фраз, в намерениях переводчиков, а также в подлинности некоторых источников, например, некоторых посланий апостола Павла. Аргументам, основанным на откровениях, мистических переживаниях

---

[58] Джудит Сарджент Мюррей, “On the Equality of the Sexes” (1790 г.), по цитате у Элис С. Росси (ред.), The Feminist Papers from Adams to Beauvoir (Нью-Йорк, изд. Bantam Books, 1974 г.), стр. 23.

[59] Доводы о переводе библии Сары Гримке см. в её Письмах о равенстве полов и положении женщин (Бостон, изд. Isaac Knapp, 1838 г.). Сара Гримке заявляет, что «практически всё написанное по данной теме [женскому вопросу] является итогом неверного толкования простых истин, исхоженных в Писании вследствие неверного перевода многих стихов Библии» (стр. 4). Две цитаты Джулии Смит — по [Джулии Смит], The Holy Bible containing the Old and New Testaments: Translated literally from the original Tongues (Хартфорд, штат Коннектикут, изд. American Publishing Co., 1876 г.), Предисловие.

Биографию Джулии Смит см. в параграфе “Smith, Abby Hadassah and Julia Evelina”, автриса Элизабет Джордж Спир, у Эдварда Т. Джеймса и Пола Бойера (ред.), Notable American Women, 1607—1950: A Biographical Dictionary, в трёх томах (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1971 г.), том III, стр. 302—4. См. также Эдди Стэнклифф Хейл, “The Five Amazing Smith Sisters”, Hartford Daily Courant, 15 мая 1932 г.

и индивидуальных взглядах, пришли на смену доводы логики и рассудка, и феминистская критика Библии стала более систематической. Начиная с Рэйчел Спегт в семнадцатом веке, всё больше критикесс настаивали на том, что при толковании основных библейских сцен следует принимать во внимание всю Библию. Так, фрагменты, где женщин восхваляют, наделяют признанием и властью, цитируются для разъяснения смысла фрагментов, на первый взгляд подкрепляющих патриархальные толкования. В конце семнадцатого века начала возникать критика с исторической точки зрения, которая говорила, что определённые утверждения следует считать применимыми только в то время и в том месте, где они были сделаны, и не распространять их на настоящее время. Неудивительно, что эти доводы в основном использовались для опровержения предписаний апостола Павла.

В начале девятнадцатого века феминистская критика Библии распространилась и углубилась как никогда. Значительная её часть повторяла доводы, уже приведённые ранее другими женщинами. Их мы пропустим и рассмотрим только новые мысли американских автрис, которые оказались важны не столько в силу новизны, сколько в силу их влияния на умы поколения женщин, которое впоследствии, в 1848 г., основало первое движение за права женщины. Многие из таких автрис происходили из радикальных квакерских сект и десятилетиями до зарождения нового движения переопределяли своё духовное предназначение и обсуждали вопрос места женщины в церкви и государстве[60].

Первой американкой, которая сделала попытку написать новое толкование библейских текстов на уровне труда Маргарет Фелл, стала новообращённая квакерша Сара Мур Гримке. Её «Письма о равенстве полов» (*Letters on the Equality of the Sexes*) 1838 г., написанные за десять лет до Конференции в Сенека-Фолсе по вопросу равноправия женщин 1848 г. и за семь лет до более известной и популярной книги Маргарет Фуллер, были самой радикальной феминистской работой её времени. Эта первая крупная феминистская работа, написанная американкой, была мало известна в своё время и полностью забыта более чем на век[61].

Сара Гримке (1792—1873 г.) родилась в Южной Каролине в семье преуспевающего плантатора и рабовладельца. Уже в юном возрасте она выступала против рабства и подчинённого положения женщины. После

---

[60] Обсуждение сложных идеологических и в основном религиозных факторов, предшествовавших зарождению движения за права женщины, см. у Нэнси Изенберг, The Co-Equality of Women…, диссертация, Висконсинский университет в Мадисоне, 1990 г.

[61] Сара Мур Гримке, Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman, Addressed to Mary Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society (Бостон, изд. Isaac Knapp, 1838 г.). Эту работу Сара Гримке написала с участием сестры Анжелины Гримке, однако она опубликована под её именем и несёт отпечаток её стиля. Также есть её ранний памфлет — призыв к церкви об отмене рабства на основании библейских текстов, An Epistle to the Clergy of the Southern States (Нью-Йорк, 1836 г.). Маргарет Фуллер, Woman In the Nineteenth Century (Нью-Йорк, изд. W. W. Norton, 1971 г.; перепеч. изд.1855 г.).

смерти отца она навсегда покинула Юг и убедила младшую сестру Анжелину (1805—79 г.) поехать к ней в Филадельфию. Будучи глубоко религиозной, Сара Гримке переходила от одной конфессии к другой в поисках веры, способной дать выражение её феминистским и аболиционистским убеждениям. Выросшая в лоне англиканской церкви, Сара сначала стала методисткой, а затем квакершей, но скорее по воле случая, а не по выбору присоединилась к самой консервативной ветви квакеров в Филадельфии. Женщина разочаровалась в сообществе, и оно её отвергло. Затем она обратилась к унитарианству Уильяма Эллери Чаннинга и наконец, уже в пожилом возрасте, пришла к спиритуализму. Разочаровавшись в ортодоксальности квакерства, Сара Гримке согласилась сопровождать сестру Анжелину в поездке по Новой Англии с выступлениями от лица Американского общества по борьбе с рабством. Во время поездки сёстры подвергались как жестоким словесным нападкам, так и физическим угрозам за то, что имели дерзость выступать на публике и высказываться по крайне провокационному вопросу отмены рабства. Благопристойным женщинам таким заниматься не следовало. «Письма о равенстве полов» были написаны в ответ на такие нападки и немедленно публиковались частями в аболиционистской газете *The Liberator*. Таким образом, первая развёрнутая и всесторонняя феминистская аргументация происходила из непосредственного практического опыта и участия в женском аболиционистском движении, и это объясняет её радикальный тон[62].

Тем не менее, Сара Гримке, как и ранние критикессы, которых мы обсудили выше, исходила из системы взглядов ортодоксального христианства. Она считала, что библейские тексты священны, но омрачены человеческой слабостью и ошибками. Женщина, согласная с радикальными левыми сектами Реформации, настаивала, что способна сама судить о смысле библейских текстов. Она писала:

> Разум мой целиком избавлен от суеверного благоговения, коим наполнен английский текст Библии. Очевидно, переводчикам короля Якова Бог не послал наития. Так, я почитаю стандартом оригинальный текст и *верю, что он ниспослан Богом*, и также даю себе право судить самой о смысле написанного по Божьему посланию[63].

Женщина ещё раз подтверждает свою позицию, закончив первое письмо об истории сотворения и грехопадения фразой «На сём стою. Бог сотворил нас равными». Эта фраза перекликается со словами Мартина Лютера на Вормсском рейхстаге 1521 г. и этим ещё больше подчёркивает, что автриса

---

[62] См. Кэтрин Бирни, The Grimke Sisters: Sarah and Angelina Grimke: The First Women Advocates of Abolition and Woman's Rights (Бостон, изд. Lee and Shepard, 1885 г.); Г. Лернер, The Grimke Sisters from South Carolina: Rebels Against Slavery (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1967 г.).

[63] Сара Гримке, Letters, стр. 4; выделение текста авторское.

считает себя равной с основателем протестантизма и критиком канонического церковного учения[64].

Сара Гримке, как и ранние комментаторки, считает верной первую версию Книги Бытия. Она утверждает, что в мире, созданном Богом, было множество животных, которые могли бы составить Адаму компанию, но Бог решил «дать ему спутницу, *во всех отношениях ему равную*; обладающую, как и он, *свободной волей*, одарённую разумом и наделённую бессмертием»[65]. По мнению Гримке, в грехопадении Адам и Ева виноваты в равной степени, — подобное толкование ранее приводили и другие автрисы. Однако женщина по-новому поняла проклятие, которое Господь наложил на Еву: «…и к мужу твоему влечение твоё, и он будет господствовать над тобою». Она утверждает, что это проклятие —

> …попросту пророчество. В иврите, как и во французском языке, для обозначения долженствующего и будущего используется одно слово. Переводчики наши, привыкнув повелевать своими жёнами и восприняв слова лишь через призму искажённого суждения… перевели их как *долженствование*, а не как *описание будущего*, и превратили пророчество Еве в повеление Адаму. Следует обратить внимание, что слова эти обращены к женщине, а не к мужчине[66].

Мэри Эстел уже толковала этот фрагмент текста как пророчество, однако Сара Гримке, по-видимому, об этом не знала. Стремление Сары обосновать толкование с точки зрения лингвистики — это новшество. Ещё важнее указание на злонамеренность переводчиков и феминистская оценка восприятия слов с учётом гендера в историческом контексте. В последующих письмах Сара Гримке живо обсуждает эту тему. Она пишет, что мужчины «владычествовали» над женщинами «почти шесть столетий», и продолжает:

> Я не прошу делать для моего пола одолжений. Я лишь прошу братьев наших убрать ногу с нашей шеи и позволить нам встать прямо и занять то место, для коего сотворил нас Господь… Вся история говорит о том, что мужчина подчинил женщину своей воле, использовал её для своего эгоистического наслаждения, поставил на службу своим плотским удовольствиям, сделал служанкой своего удобства, однако никогда не желал возвысить её до положения, для которого она была создана. Всеми силами своими он унизил и поработил её разум, а теперь ликующе глядит на то, что сам разрушил, и говорит, что женщина, так жестоко растоптанная им, должна быть его ниже[67].

---

[64] Слова Лютера: “Gott helfe mir. Hier stehe Ich; Ich kann nicht anders” («Бог да поможет мне. На сём стою и не могу иначе»).

[65] Сара Гримке, Letters, стр. 5; выделение текста авторское.

[66] Там же, стр. 7; выделение текста авторское.

[67] Там же, стр. 10, 11.

Здесь Сара Гримке зашла гораздо дальше, чем её предшественницы и современницы. Мужчины не просто унизили женщин, но превратили их в средство достижения удобства. Они поработили разум женщин, отказали им в праве на образование и, наконец, убедили их, что они недостойны равенства. Такие заявления вновь прозвучат только в 1850 г. на Сейлемской конвенции по правам женщин в штате Огайо и даже там будут представлены как отдельные мнения, а не как часть феминистской картины мира, которая бросает вызов патриархальной мысли[68].

Сара Гримке также спорила с патриархатом, критически оценивая различные аспекты положения женщины в разные эпохи и в разных регионах. Она бегло описала положение женщины в Азии и Африке, а также в разные исторические периоды, начиная с Древней Месопотамии и Античности и заканчивая историей Европы и современной Америкой. Она обличила дискриминацию женщин в образовании, законах, экономических возможностях и в семье. Особенно передовым для её времени является указание на половую эксплуатацию женщины в браке. Сара выступает в защиту равного доступа женщин к священнослужению и подробно приводит все фрагменты Библии, где женщины занимают роли наставниц и проповедниц. Женщина критически анализирует тексты апостола Павла с исторической точки зрения и отмечает все противоречия в Библии. Она говорит — если женщинам нельзя проповедовать или учить, почему сегодня столько молодых женщин работают учительницами в воскресных школах, формально нарушая завет апостола Павла, при этом их «предостерегают не переступать границы, поставленные нам братьями нашими в другом деле? Просто… потому, что в первом случае мы служим орудием *их* взглядов и *их интересов*, то есть подчиняемся им; тогда как во втором соперничаем с их интересами, заявляем, будто равны им… в управлении миром»[69]. Чуть выше она кратко суммирует самый продвинутый аспект анализа, который будущие поколения феминисток будут «изобретать» снова и снова:

> Я говорю [об этом]... лишь чтобы доказать, что интеллект не зависит от пола; что сила духа не зависит от пола; и что наши взгляды на обязанности мужчины и обязанности женщины, на сферу мужского и сферу женского — лишь условные

---

[68] Аргументы Сары Гримке отражали дискусию между религиозными сектами диссентеров в северо-восточных штатах Америки касательно подразумеваемого превосходства авторитета Церкви над духовной жизнью сообщества. Наиболее ярко дискуссия выразилась в 1840-х и 1850-х годах в возникновении множества отколовшихся религиозных сект. Полное обсуждение этих сект и их влияния см. у Изенберг, The Co-Equality of Women, гл. 2 и 4.

Мои выводы о ранних этапах движения за права женщины основываются на изучении длинного ряда соответствующих первичных источников, в особенности протоколов всех конвенций по правам женщин до 1860 г., писем и дневников участниц и организационной документации женских аболиционистских обществ.

[69] Там же, стр. 118—19; выделение текста авторское.

> мнения, которые разнятся для разных эпох и стран и определяются лишь волей и суждением грешных смертных, коим свойственно ошибаться[70].

Здесь Сара Гримке, рассуждая на основе глубокого анализа духовных текстов и полагаясь лишь на собственные суждения и толкования, определила разницу между полом и гендером и чёткими словами, которые вновь прозвучат лишь в конце двадцатого века, заявила: гендер — это переменчивый культурный конструкт, произвольное определение поведения, подобающего каждому из полов. Феминистская критика Библии достигла той точки, в которой открыла прямой путь к феминистскому мировоззрению.

Феминистской критике осталось только полностью выйти из границ христианского мировоззрения и перейти к скептицизму, рациональности и даже агностицизму — что и произошло в трудах Матильды Джослин Гейдж и Элизабет Кейди Стэнтон. Обе они к закату жизни пришли к скептичности в отношении всех религий и к неопределённому деизму, что нашло отражение в их радикально-феминистском анализе. Резко отрываясь от всех женщин, которых мы рассмотрели в настоящей главе, они отказались верить в святость Библии и церковной власти. Они считали, что религия как таковая угнетает женщин, и отрицали библейские тексты, утверждая, что они не имеют никакой власти над жизнью и нравственностью женщины.

Матильда Гейдж в речи на Конвенции свободы мысли (*Free Thought convention*) в Уоткинсе, штат Нью-Йорк, в 1878 г., заявила, что «Библия и ортодоксальная церковь были двумя величайшими преградами на пути развития женщин»[71]. Её мнение одобряла и поддерживала Элизабет Кейди Стэнтон, которая, однако, признавала, что такая точка зрения отдалит её от движения за права женщин, которому она посвятила бóльшую часть жизни. Стэнтон писала:

> Движение суфражисток сегодня чахнет, поскольку новые и многие старые участницы боятся сделать шаг вперёд. Мы находимся в положении церквей, то есть мертвы… Все организации мне надоели, я не стану брать на себя никаких обязательств, только присоединюсь [к недавно созданной организации свободы мысли — Национальному женскому освободительному союзу] и буду говорить… Оставив мой текущий пост в движении суфражисток, я буду вольна делать и говорить что вздумается и шокировать публику так, как мне будет угодно[72].

Национальный женский освободительный союз подытожил свою точку зрения в следующем заключении:

---

[70] Там же, стр. 60.

[71] Free Thought Magazine, XVI, № 6 (июнь 1898 г.), из папки MC 377 (49), труды Матильды Гейдж, Библиотека Шлезингера, Колледж Рэдклифф, Кембридж, штат Массачусетс.

[72] Письмо Элизабет Кейди Стэнтон к Матильде Дж. Гейдж, перепеч. в The Liberal Thinker (Сиракьюс, штат Нью-Йорк, 1890 г.).

> Что христианская церковь под какими бы то ни было именами основывается на представлении о том, что женщина была создана как придаток к мужчине и стоит ниже его, а также принесла в мир грех, сделав таким образом необходимой жертву Христа. Такое христианство — ложь, и основывается оно на мифе, и каждое научное открытие доказывает, что он столь же безоснователен, как прежняя вера в плоскую Землю[73].

В 1895 г. Матильда Гейдж и Элизабет Кейди Стэнтон опубликовали крупнейший свой труд по критике Библии и точки зрения радикального феминизма — «Женскую Библию» (*The Woman's Bible*)[74]. Как и ожидала Стэнтон, движение за права женщин не признало книгу. Только благодаря непоколебимой защите Сьюзен Б. Энтони и уважению к Стэнтон как к первопроходице движения она ещё несколько лет занимала ведущую позицию в Национальной американской женской суфражистской ассоциации. На деле из-за того, что она выступала против церкви и Библии, движение перестало её принимать. Любопытно, что Анна Говард Шоу, гораздо более консервативная руководительница женского движения, чем Стэнтон, и к тому же священница-протестантка, вторила её претензиям к Библии как истине.

«Женская Библия» написана группой женщин и не претендует на строгую научность, однако стремится объединить всю известную на тот момент критику Библии. Она представляет собой глоссарий различных фрагментов Библии, посвящённых женщинам, написана дерзко и грубовато и призывает читательницу здравомысленно оценивать тексты, которые ей представили как священные. Именно дерзость отличает эту работу от подобных предыдущих. Например, обсуждая историю грехопадения, автрисы пишут: маловероятно, чтобы змея могла стоять прямо или говорить, едва ли яблоко могло произрастать на «той широте», где располагался райский сад, и что в любом случае открытия Дарвина в отношении эволюции бросают тень сомнения на весь библейский рассказ. При этом автрисы с очаровательной непоследовательностью считают за чистую правду те фрагменты, где говорится о достоинстве женщин. Например, стих 26 главы 1 Книги Бытия они считают «первым» и истинным описанием сотворения и пишут, что оно «возвышает женщину как важную фигуру сотворения, по силе и славе равную мужчине. Второе [описание] рисует женщину второстепенной». Почему тогда описания два? Для автрис «это свидетельствует о том, что некий злокозненный писатель… посчитал, что для достоинства и главенствования мужчины важно какое-либо подчинение женщины… Вторая версия [истории сотворения] ... лишь аллегория», — заключают они.

В свете того, что автрисы стремились объединить в одной работе всю феминистскую критику Библии, очень красноречив тот факт, что они не

---

[73] Программа Конвенции Национального женского освободительного союза, 24—25 февр. 1890 г., Вашингтон, округ Колумбия.

[74] Элизабет Кейди Стэнтон и Матильда Дж. Гейдж (ред.), The Woman's Bible (Нью-Йорк, изд. European Publishing Co., 1895 г.).

приводят никаких упоминаний предыдущих работ женщин. Стэнтон вскоре после свадьбы навещала сестёр Гримке, тогда женщин среднего возраста, на их ферме в Нью-Джерси. Они втроём вместе ходили на собрания по правам женщин, и Стэнтон была хорошо знакома с работами Анжелины Гримке. Прямых доказательств тому нет, однако сложно представить, чтобы она никогда не читала «Письма о равенстве полов» Сары Гримке. Тем не менее, этот важный труд не оставил явного следа в работе Стэнтон по критике Библии. Напротив, и она, и соавтрисы постоянно подчёркивали уникальность своей затеи. Возможно, дело в том, что они полностью отрицали религиозную мысль и всю феминистскую критику Библии, которая происходила из христианской системы взглядов. Скорее всего, это отражение той же закономерности — труды предшественниц остаются невидимыми для последовательниц.

Сара Гримке в первом абзаце своей новаторской работы написала: «Я предпринимаю попытку… описать свои взгляды на удел женщины и чувствую, что вступаю на почти не хоженую землю»[75]. Почти не хоженую землю — и это после более чем тысячелетия женской критики Библии… глядя на такое новое, монументальное стремление, поражаешься тому, насколько же повторяется процесс. Вновь и вновь отдельные женщины критикуют и по-новому толкуют основные библейские тексты, не зная, что до них это уже делали другие женщины. По сути современная феминистская критика Библии идёт по тому же пути и прибегает к тем же доводам, что и другие женщины, которые в течение столетий предпринимали такое же начинание. Точно так же, как Элизабет Кейди Стэнтон и Матильда Джослин Гейдж взялись за монументальный труд написания «Женской Библии», совершенно ничего не зная о таких же работах, написанных поколениями их предшественниц, некоторые современные критикессы-феминистки считают их самыми ранними своими предшественницами, когда на деле традиция феминистской критики Библии восходит к третьему веку н. э.

И это вовсе не мелочь. Я уверена — это подчёркивает саму суть того, как по-разному относятся к историческому процессу женщины и мужчины. Исаак Ньютон в знаменитом афоризме (который изначально принадлежит философу Бернару Шартрскому) «Если я видел дальше других, то потому, что стоял на плечах гигантов» описал, как именно мужская мысль оформлялась в главные идеи западной цивилизации. Мужчины создавали письменную историю и пользовались знаниями, которые передавались из поколения в поколения, чтобы каждый великий мыслитель мог «стоять на плечах гигантов», до

[75] Гримке, Letters, стр. 3.

предела развивая и двигая вперёд мысль предыдущих поколений[76]. Женщины были лишены знания о своей истории, и потому каждая должна была развивать свою систему аргументации так, словно никакая женщина до неё ничего не думала и не писала. Женщины тратили силы, снова и снова, поколение за поколением изобретая колесо. Мужчины спорили с гигантами мысли прошлого — женщины спорили с бременем угнетения тысячелетий патриархальной мысли, которая отказывала им в праве иметь мнение и выражать его и даже не считала их людинями; женщины были вынуждены спорить с «великими мужчинами», лишённые вдохновения, силы и знаний, которые могли предложить им женщины прошлого. Мыслительницы не могли построить свои доводы на работах предшественниц и потому в каждом поколении растрачивали время, силы и талант на формирование системы аргументов с нуля. Тем не менее, они никогда не оставляли усилий. Поколение за поколением, не имея поддержки преемственности, женщины измышляли путь прочь за рамки патриархальной мысли.

[76] Афоризм Ньютона см. у Роберта К. Мертона, On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript (Сан-Диего, изд. Harcourt Brace Jovanovich, 1985 г.). В блестящей и остроумной пародии на педантичную учёность Мертон вполне серьёзно утверждает, что научные открытия «возникают из существующей культурной базы и, как следствие, при логически определяемых условиях становятся практически неизбежными». Хотя невозможно заявить то же о предсказуемости и неизбежности открытий в мысли, не относящейся к науке, социальная природа формирования идей и знания идентична. Именно в этом я наиболее сильно ощущаю разницу в интеллектуальном развитии женщин и мужчин.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Дух творчества

На протяжении веков женщины утверждали за собой право на самовыражение и творчество вопреки всем ограничениям, которые препятствовали их талантам и отрицали их. Писательницы по-разному приспосабливались к гендерным ограничениям, обходили их хитростью или прямо перечили им. Большинство приходило к выводу, что не обращать на них внимания невозможно. Однако были женщины, которые верили в своё творческое дарование и лишь на этом основании сами давали себе право писать и мыслить. Они понимали, что обладают даром, который даёт им право писать и своими работами влиять на других. Приняв талант как едва ли не мистический дар, такие женщины смогли пренебречь патриархальными ограничениями, предписанными гендерными ролями и шквалом противодействия, с которым сталкивалась любая мыслительница. Наделяя мысль формой и благодаря этому обретая внутреннюю уверенность и покой, эти женщины смогли отвоевать своё место в мире и остаться верными своему таланту, часто обречённые на одиночество, отверженность и осмеяние. И многие из них в творчестве продвигались к феминистскому сознанию и его публичному выражению. Именно таких женщин мы рассмотрим в настоящей главе.

Современное литературоведение в значительной степени озабочено тем, существует ли отдельная женская литература, и, если да, то является ли её существование феминистичным или анти-феминистичным. Есть ли между поэтессой и поэтом разница, заметная в поэзии? На этот вопрос невозможно ответить, поскольку все женщины шли совершенно разными путями. Поэтессы, которые стремились описать свой женский опыт, открыто называли себя; они не могли и не хотели писать о мужском опыте и не заявляли, будто говорят о некоем универсальном женском опыте. Они просто описывали свою жизнь. Другие, скрывая свой женский опыт и не желая, чтобы их судили снисходительнее, чем мужчин, использовали мужские псевдонимы или образы и писали на темы, предположительно не касающиеся вопросов гендера. Можно заявить, что такой выбор ещё более убедительно доказывает,

что женский голос в поэзии существовал, и что патриархальная культура его принижала. Если бы женский голос ничем не отличался от мужского или пользовался таким же признанием и уважением, никому не понадобилось бы его отвергать, отрицать или скрывать.

Разум женщины и мужчины заключён в теле определённого пола, что, по моему мнению, влияет на то, какие пути самовыражения он находит. Эту разницу можно посчитать незначительной или неважной — например, ничуть не важнее, чем разница между физически слабой поэтессой и физический сильной, — однако в патриархальном обществе пол является важным маркером разницы во власти, правах и свободах. Тем не менее, в целом и для целей настоящей книги гораздо важнее то, что поэтесса и поэт живут в обществе с гендерным разделением, где общественные ожидания и представления о подобающем поведении полов встроены во все институты общества, в мысль, язык и культуру. Если рассмотреть продукты литературного творчества западной цивилизации: книги, стихотворения, пьесы, биографии и автобиографии, философию, религию, историю — становится ясно, что условия, в которых находил выражение творческий дар женщин и мужчин, были и остаются совершенно разными. И, наконец, одарённая женщина и одарённый мужчина живут в разном отношении к истории и историческому процессу, что неизбежно влияет на форму и образ её и его мысли. С этой точки зрения женский голос и женскую культуру можно воспринимать не как свойство пола, а как продукт истории, отягчённой гендерным разделением.

Жанрам, в которых женщины писали о своём опыте, нужно дать лишь несколько примеров. Они писали о своей жизни, о горестях, разочарованиях в любви, скорби по погибшим детиням, о радости подружбы, благоговении и любви к Господу. Это самые древние и самые постоянные формы, в которых находил выражение женский голос. Начнём с анонимного стихотворения, которое может послужить прообразом многих анонимных баллад и народных песен о тяжёлой доле женщины, которую отверг или предал любимый. Стихотворение называется «Плач жены» (*Wife's Lament*) и записано в Книге Эксетера — сборнике англосаксонской поэзии, который в одиннадцатом веке подарил Эксетерскому собору епископ Эксетера Леофрик. Первая строфа гласит:

Эту горькую слагая песню
О бедной судьбине, о себе поведаю,
Сколькие были скорби смолоду,
Невзгоды всегодние, а сегодня хуже:
Не видать предела моим страданьям.

Женщина рассказывает о своей участи, об отъезде мужа, о ссоре с его семьёй:

Вот здесь, под дубом, мой дом-землянка, —
В земляной темнице, в лесной трущобе
Я живу поневоле, вовсе истосковалась;
Тут утёсы тёмные, тесные долы,
Стены осторожные, терниями заросшие,
Сторона унылая, — изныла я сердцем
В разлуке с другом…[1]

Тема безответной или преданной любви постоянно возникает в женском поэтическом и песенном творчестве на протяжении веков. В среде лангедокских трубарис (женщин-трубадуров) эта тема иногда открывала необычно прямое выражение сексуальности. Графиня из Дйо (род. ок. 1140 г.), о которой почти ничего не известно кроме того, что она была замужем и любила другого мужчину, вот так поразительно открыто пишет о своих чувствах:

Я горестной тоски полна
О рыцаре, что был моим,
И весть о том, как он любим,
Пусть сохраняют времена.
Мол, холодны мои объятья —
Неверный друг мне шлёт укор,
Забыв безумств моих задор
На ложе и в парадном платье.
…
Вернитесь, мой прекрасный друг!
Мне тяжко ночь за ночью ждать,
Чтобы в лобзанье передать
Вам всю тоску любовных мук,
Чтоб истинным, любимым мужем
На ложе вы взошли со мной, —
Пошлёт нам радость мрак ночной,
Коль мы свои желанья сдружим![2]

Последняя фраза в оригинале, *de far tot so qu'ieu volria* («коль ты сделаешь, что я желаю»), звучит ещё более сильно, чем в переводе. Тоскующая, оставленная женщина не утратила ощущения себя и своей власти. Женщины более поздних веков в действительности были не так независимы, как знатные женщины двенадцатого века, и не так уверены в себе.

---

[1] [Анонимн.], Wife's Lament по цитате у Кэрол Косман, Джоан Кифи, Кэтлин Уивер (ред.), The Penguin Book of Women Poets (Миддлсекс, Англия, изд. Penguin Books, 1979 г.), стр. 63—64. *Перев. на русский язык В. Г. Тихомирова.*

[2] По цитате у Мег Боджин, The Women Troubadours (Скарборо, Англия, изд. Paddington Press, 1976 г.), стр. 89; перев. Мег Боджин.

Они описывали безответную любовь как сокрушительное и тягостное горе. Так, поэтесса Луиза Лабе из Лиона (1525—66 г.), дочь ремесленника, которая вышла замуж за канатчика и держала литературный салон, написала ряд предельно откровенных стихотворений о внебрачной любви к мужчине, который её бросил:

Тону в пучине и горю в огне,
День ото дня живу я, умирая.
Одна и та же, я всегда иная,
И жизнь груба и ласкова ко мне.
Смеюсь и горько плачу в тишине,
На дне услад мучения нашла я.
Где я? В аду или в долине рая?
Цвету и чахну, бодрствуя во сне.
Узнала я давно любви всевластье:
Когда мне душу леденит тоска,
Нежданно я спасаюсь от ненастья,
Но если жду безоблачного счастья,
От меткого Амура далека,
Стрелу мне в грудь пошлёт его рука![3]

В другом стихотворении Лабе описывает не только тоску, но и злость из-за предательства любимого:

Увы! К чему мне хор былых похвал,
И золотых волос моих корона,
И блеск очей, сияющих влюблённо,
Когда Амур в них Солнца зажигал,
Сразив тебя любовью наповал?
О где, где слабый след слезы солёной
И Смерть, что увенчает благосклонно
Любовь, которой жил ты и дышал?
Затем ли ты служил мне, рыцарь страстный,
Чтоб стала я рабой твоей безгласной?
Прости меня на этот раз, Друг мой,
За боль обид и гнев мой сумасбродный:
Ведь, где б ты ни был, оба мы с тобой
Во власти той же муки безысходной.[4]

---

[3] Луиза Лабе, Сонет VIII, по цитате у Элики Барнстоун и Уиллис Барнстоун (ред.) A Book of Women Poets from Antiquity to Now (Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1980 г.), стр. 209 (перев. Уиллис Барнстоун). Также я обращалась к современной французской версии у Жерара Гийо, Louise Labe (изд. Edition Seghers, 1962 г.), стр. 129.

[4] Лабе, Сонет XXIII, по цитате у Барнстоун и Барнстоун, стр. 216 (перев. Уиллис Барнстоун). На французском языке — у Гийо, Louise Labe, стр. 138.

Ещё одна тема, связанная с распространённым женским опытом, — горевание вдовы. Его прекрасно описала в одном из своих стихотворений Кристина Пизанская:

Вдова я, в чёрное одета, одинока;
Печален лик мой, платье без затей,
Проходят дни в бессилии скорбей,
Изводит тяжкой пыткою тревога.

Как камень я мертва, покинута, убога
В слезах, в молчаньи и в тоске моей…
Вдова я, в чёрное одета, одинока.

Лишилась я того, о ком по воле Рока
Тоскую, не умея побороть страстей.
Уж нет тех радостных, счастливых дней,
Травою горькой поросла души дорога.
Вдова я, в чёрное одета, одинока[5].

Такие стихотворения доходят до нас через века, ярко и убедительно рассказывая об эмоциональных переживаниях женщин, об их стойкости, терпении и смелости. Иначе звучат работы, которые повествуют о женском повседневном опыте, будто бы принимая мужские гендерные предписания, однако же открыто или незаметно не подчиняются им.

Англичанка Анна Брэдстрит (1612?—1672 г.) приехала с семьёй в Массачусетс в 1630 г. и совмещала традиционную пуританскую домашнюю жизнь с внутренней поэтической. Она фактически стала первой американской поэтессой. В её творчестве мы можем видеть прекрасный пример адаптации к гендерным рамкам. Она пишет:

Сраженья, воины, герои, короли,
Рожденье государств, рожденье городов —
В те выси скромное перо не воспарит.
Прошёл их век, и нет уж тех годов.
Историки, поэты, это ваша справа!
Мои стишки не опошлят их славу.

Я злому языку противна. Говорят:
Иглу возьми — вот труд, какой тебе пристал.
Перо поэзии отринуть мне велят.
А сколько женский ум презрения снискал!
Ведь напиши я хорошо — решат такое:
«Случайно вышло иль присвоила чужое».

---

[5] Кристина Пизанская, [Без названия], у Барнстоун и Барнстоун, стр. 203 (перев. Уиллис Барнстоун).

Оставьте греков греками, а женщин при своём,
Мужчины женщин превосходят повсеместно.
Здесь спорить тщетно, посему кивнём:
Мужчины выше, это нам известно.
Вы главные во всём, и власть при вас,
Но одарите изредка признанием и нас[6].

Мягкую умеренность Брэдстрит можно читать хоть как иронию, хоть как подчинение, но важно то, что всю жизнь она продолжала писать стихи и публиковаться. Чего это стоило ей и её творчеству, можно только гадать. Как отмечает Адриенна Рич, «Писать стихи — первые хорошие стихи в Америке, — при этом воспитывая восьмерых детинь, часто болея, занимаясь хозяйством на неосвоенной дикой земле значило реализовывать и развивать поэтический дар в условиях не менее суровых, чем любой другой американский поэт»[7].

Анна Брэдстрит не обращала внимания на «злые языки» и уверяла себя и мир в том, что пишет в основном ради детинь и ради хвалы Богу. Однако в каждом поколении и в каждом регионе женщины боролись за право интеллектуального самовыражения, и «злые языки» напоминали им о женском долге и об ограниченности их пола. Вновь и вновь женщины брались не за перо, а за ткацкий станок, за челнок, за прялку, за пяльцы. Многие из них так следовали призванию: изысканные ткани, великолепные образцы лоскутного шитья, вышивки, поражающие разнообразием, рукодельные украшения в церквях и домах говорят о богатом творческом даре женщин. И, как напоминает нам Элис Уокер, для многих женщин формой творческого самовыражения было создание садов[8]. Однако по определению состязательным полем для мужчин было литературное творчество. Именно в нём они утверждали свои так называемые привилегии, доказывали своё умственное превосходство и учёность, определяли исключающие стандарты и всеми возможными способами психологического давления стремились помешать женщинам вступать на эту землю. Только сильнейшие духом и устремлениями могли выстоять против такого сопротивления. Как мы заметили, женщины, воодушевлённые божественным вдохновением, демонстрировали удивительную непоколебимость. Один из примеров — мексиканка сестра Хуана де ла Крус (см. Главу вторую). Когда исповедник отчитал её за желание писать стихи, женщина ответила, что ничего не может

---

[6] [Анна Брэдстрит] Correspondence from The Tenth Muse, Lately sprung up In America In Severall Poems, compiled with great Variety of Wit ... by a Gentlewoman in these parts (Лондон, изд. Stephen Botwell, 1650 г.). Мемориальные библиотеки Висконсинского университета в Мадисоне

[7] Адриенна Рич, “The Tensions of Anne Bradstreet”, у Адриенны Рич, On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966—1978 (Нью-Йорк, изд. W.W. Norton, 1979 г.), стр. 21—32; цитата на стр. 31.

[8] Элис Уокер, «В поисках садов, матерями насаженных: Проза женщины» (In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose), у Э. Уокер, «В поисках садов, матерями насаженных: Проза женщины» (In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose) (Сан-Диего, изд. Harcourt Brace Jovanovich, 1983 г.), стр. 232—43.

поделать, и не в её силах сдерживать свой талант — он был для неё настолько естественным, что, разумеется, был даром Божьим. Из этого она сделала вывод, что имеет полное право писать стихи.

Свой талант утверждали и те женщины, которых в меньшей степени вела религия. Признание врождённого дарования и способность говорить с читательницами через свои работы оказывали весомое влияние на писательницу. Женщина, приученная обслуживать других и выражать себя только через эти услуги, внезапно получала возможность выражать совершенно иные чувства. Она признавала желание запомниться своими собственными работами, теми, что написала сама. Она хотела подтвердить своё авторство, указать, кто она такая, и остаться в памяти поколений. Если кратко, то женщина стремилась к бессмертию. И само это желание, и его выражение прямо противоречит выученному избеганию общественного внимания, к которому приучали женщин. Например, Мария Французская (двенадцатый век), одна из самых известных при жизни женщин в Средневековье, вполне чётко обозначала своё авторство. Она писала:

> Скажу вам, чтобы в памяти остаться —
> Меня зовут Мария, я из Франции.[9]

В сборнике «Лэ» автриса называет себя «Марией, кою в своё время забывать нельзя»[10].

Целых пять столетий спустя Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл (1623—74 г.), закончит краткую автобиографию пояснениями, почему она решила взяться за столь необычную затею. Она написала работу,

> …чтобы рассказать правду, дабы по прошествии времён не спутали меня и не позабыли, что я была дочерью господина Лукаса из Сент-Джонса, близ Колчестера, в Эссексе, второй женой лорда маркиза Ньюкаслского; ибо у господина моего было две жены, и меня легко можно принять за другую, особенно если придётся мне умереть, и господин мой вновь женится[11].

Самоопределение Маргарет как дочери и жены, вероятно, довольно точно отражает сознание женщины её дней, однако примечательно, что женщина не хочет, чтобы её спутали с первой или последующей женой «господина». Как

---

[9] Эпилог, Мария Французская, Fables, ред. и перев. Гарриет Шпигель (Торонто, изд. University of Toronto Press, 1987 г.), стр. 257. О признании современниц можно судить по тому, что до нас дошли двадцать три рукописи «Басен» Марии Французской, которые датируются с тринадцатого по пятнадцатый век, а также пять рукописей её «Лэ». Там же, стр. 3.

[10] По цитате там же, стр. 4.

[11] Маргарет Кавендиш, A True Relation of My Birth, Breeding and Life, Originally published In Poems, and Fancies: Written by the Right Honourable, the Lady Margaret Countesse of Newcastle (Лондон, изд. J. Martin, 1653 г.). Перепечатано у Маргарет Кавендиш, The Life of William Cavendish (Лондон, 1667 г.); цитата по изданию 1667 г.

бы женщина ни старалась скрыть осознание своей самостоятельной личности, у неё не получилось вполне подавить самонадеянность, побудившую её писать о себе. Она проявилась в другой части той же работы, где женщина выразила надежду, что «публика моя не сочтёт меня тщеславной за то, что я решила написать свою жизнь, ведь многие другие поступали так же, как Цезарь, Овидий и многие прочие, как мужчины, так и женщины, и я не вижу причин, почему мне нельзя последовать их примеру»[12]. Однако самоуверенность женщины и предположение, что она как писательница равна Цезарю и Овидию, вскоре ослабевает. Через несколько предложений она оправдывается перед «осуждением публики», которая насмешливо вопрошает: «С чего эта леди стала писать свою жизнь?», и отвечает: «Верно, что эта книга предназначена не для публики, а для автрисы, потому что я пишу ради себя, а не ради других». В другом месте женщина признаёт, что хочет «вознестись на башню Славы, то есть жить в памяти в будущие века»[13].

Автобиография полнится оговорками, оправданиями и извинениями за столь невероятное честолюбие, однако признание герцогини звучит правдиво. По её собственным словам, она пишет, преследуя две цели: чтобы её запомнили и ради самой себя. Второе — важный прорыв в феминистском сознании.

Герцогиня Ньюкасл была одной из ряда английских поэтесс и писательниц, которые жили и работали в семнадцатом веке. Некоторые писали из собственного опыта и трогательно опирались на него, чтобы снискать всеобщее одобрение. Афра Бен (1640—89 г.) была первой профессиональной писательницей, писавшей на английском языке, первой успешной драматургиней (она написала четырнадцать пьес) и первой женщиной, которая пошла против традиций и обычаев и честно описала в своих стихах женское половое удовольствие. В некоторых таких стихотворениях объектом желания выступает женщина, и Бен говорит об этом без стеснения и оправданий. В конце жизни женщина опубликовала ряд работ в жанре художественной прозы, которые стали первыми примерами жанра романа. Афра Бен выстояла перед лицом клеветы, осмеяния и выпадов в адрес её репутации и не бросила карьеру профессиональной писательницы. Благодаря примеру её жизни и перенесённых трудностей другие одарённые женщины смогли серьёзно и профессионально заняться творчеством.

В семнадцатом веке и в Германии наблюдался рост числа поэтесс, которые снискали как дурную славу, так и настоящую известность. Это произошло благодаря распространению женского образования и Реформации, которая поощряла женское духовное литературное творчество. Ранее мы рассмотрели работы Анны Гойерс и поэтессы Маргареты Сюзанны фон Кунч (Глава шестая). Хотя ставшие популярными литературные общества не

---

[12] Там же, стр. 178.

[13] Там же, стр. 178, обе цитаты.

принимали женщин, было несколько исключений, которые предоставляли одарённым женщинам более или менее открытую трибуну. Орден Пальмы в 1617 г. принял в свои ряды жену его главы. Другое литературное общество в Нюрнберге под названием «Пегницкий цветочный орден» имел в своих рядах девятнадцать женщин. Однако даже столь малые возможности для писательниц провоцировали яростные сатирические нападки на «бумагомарательниц». Талантливая юная поэтесса Сибилла Шварц (1621—38 г.) защищала себя и других женщин от этих уколов. Она написала стихотворение *Song Against Envy* («Песнь против зависти»), в котором обратилась к тем, кто нападает на писательниц, и предложила им, если их раздражают женские работы, перестать читать. Он заявила, что храм Муз равно открыт как писателям, так и писательницам, и в подтверждение своих слов привела список поэтесс, начиная с Сапфо и заканчивая Анной Марией ван Схурман. Стихотворение заканчивается такими словами: «Отриньте зависть и злословие. Я знаю, что без вас могу прекрасно жить и посвящать себя поэзии… Я не поддамся вам… Я доверюсь Богу, который дал мне этот дар и для которого пишу. А та, кто верит в Господа во всём, та завоюет мир и победит как зависть, так и смерть»[14]. Сибилла умерла в подростковом возрасте, а стихотворение было опубликовано посмертно.

Несмотря на дерзкую отповедь Сибиллы Шварц, писательницы продолжали подвергаться нападкам. Почти через сто лет после смерти Сибиллы публичная слава и вместе с ней жестокое порицание пришли к другой немецкой поэтессе. Кристиана Мариана фон Циглер (1695—1760 г.), которая похоронила двух мужей и обоих детинь, держала в Лейпциге литературный салон, опубликовала сборник стихов и выступала с речами в защиту женского образования. Она написала стихи к девяти кантатам, которые Иоганн Себастьян Бах переложил на музыку. Циглер стала первой женщиной, которую приняли в Немецкое общество. Также в 1733 г. её признали поэтессой в Лейпцигском университете. Тем не менее против неё писали множество сатирических стихов и насмехались над ней за самонадеянность. В стихотворении *The Female Poet and the Muses* («Поэтесса и Музы») женщина выразила свою тревогу и чувство поражения. Она описывает своё внутреннее призвание, которое побудило её устремиться на вершину Олимпа, ведь она знала, что есть Музы, женщины, как и она, которые поют (то есть являются поэтессами). Однако, когда женщина достигла священной горы, Музы преградили ей путь, побоявшись, что Аполлон предпочтёт им её[15]. Так, отчаяние и горе по неисполненным стремлениям превратилось во внутреннюю

---

[14] Сибилла Шварц, “A Song Against Envy” (перев. Г. Лернер), по цитате у Гизелы Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Dichterinnen Vom 16ten Jahrhundert bis zu Gegenwart (Франкфурт-на-Майне, изд. Fischer Taschenbuch Verlag, 1978 г.), стр. 87—89.

[15] Кристиана Мариана фон Циглер, у Бринкер-Габлер, там же, стр. 119 (перев. Г. Лернер).

мизогинию: поэтессе преградили путь не презревшие её мужчины (как в реальности), а завистливые женщины.

Однако слава Циглер произвела такое впечатление на Сидонию Гедвигу Цойнеманн (1717—40 г.), что она решила стать профессиональной писательницей. Женщина писала: «Её пример разгорячил мою кровь». Сидония не писала на «женские» темы — вместо этого она много путешествовала верхом, часто одетая в мужскую одежду и без компаньонки, и описывала то, что видит. Одной из её выдающихся затей было спуститься в подземную шахту и воплотить свои впечатления в стихах. В 1738 г. Гёттингенский университет признал её Высочайшей поэтессой, и после такой чести женщина опубликовала первый том своих стихов. Однако успех потребовал обычной цены — в длинном стихотворении под названием *Virgin's Bliss* («Блаженство девы») женщина превозносит достоинства монастырской жизни. Там девы могут жить в тишине и покое, вдали от жестоких сплетен, в то время как жёны вынуждены жить в постоянном страхе, что добрые слова мужа вот-вот обратятся в злобу и насилие. Предположительно, в этом стихотворении поэтесса объясняет своё решение не выходить замуж, избегая традиционных гендерных ролей так, как делали на протяжении столетий многие другие. Через два года после публикации книги Сидония погибла из-за несчастного случая в путешествии.

Писательницы сталкивались с агрессией и осуждением повсеместно, несмотря на расу и национальность. Любопытно сравнить опыт поэтессы-еврейки восемнадцатого века и немок семнадцатого века, которых мы рассмотрели выше. Рахель Морпурго была редчайшим исключением — поэтессой-еврейкой, чьи работы сохранились до наших дней, и которая яростно описывала разочарование условиями, в которых она вынуждена работать. Рахель Морпурго (1790—1871 г.) родилась в Триесте в семействе, известном своей образованностью. Она получила необычайно хорошее для девочки образование, в совершенстве владела ивритом, знала Библию, Талмуд и позднюю еврейскую литературу. Она отказалась выходить за мужчину, которого ей выбрала семья, и вышла замуж за того, за кого захотела сама. Она писала на иврите и снискала определённое признание как поэтесса.

Заныла вдруг душа: беда! беда!
Вознёсся дух мой — я собой горда.
Я голос услыхала: «Навсегда
Останутся, Рахель, твои стихи».

Но аромат исчезнет — и тогда
Дряхла строфа твоя и не тверда.
В скитаньях вкус притупится; гряда
Засохнет… Петь голосом глухим?..

На запад, север, к югу и к востоку,
Пока душа легка — возносишь строки,

Но много лет спустя не будет проку
В тебе, как в дохлой псине. И тогда же
И лежебока, и скиталец скажет,
Что «женский ум годится лишь для пряжи»[16].

В восемнадцатом веке некоторые женщины из более бедных слоёв населения смогли получить достаточное образование и опубликовать свои стихотворения. Одна из них — англичанка Мэри Колльер (1689/90 — после 1759 г.). Она родилась в бедной семье в Сассексе и научилась читать у матери и отца. Мэри зарабатывала на жизнь стиркой, также, скорее всего, была домашней работницей, а в сезон трудилась в поле. В 1739 г. она написала яростный ответ на стихотворение Стивена Дака *The Thresher's Labour* («Труд молотильщика») 1736 г., в котором автор выразил преобладающее отношение к женщинам и обесценил труд полевых работниц. Мэри Колльер заявила, что, прочтя стихотворение, ощутила «сильное побуждение призвать войско амазонок на защиту уязвлённому полу». Её нанимательницы поддержали её в желании опубликовать длинное стихотворение. В нём поэтесса описывает долгий день женщины в поле, а также «вторую смену»:

…домою с поля возвратясь,
Увидим, что работа наша только началась.
Здесь сотня дел взывает к нашему уму,
Мне дайте десять рук — их все займу.
Ты уложи детей, заботу дай им и любовь,
И к возвращенью мужа всё, что нужно, приготовь.
Как вы поужинали, так идёте спать,
И отдыхаете, пока день новый не настал опять.
А нам за благо на минутку прикорнуть,
От плача и капризов [!] детских глаз едва сомкнуть.
Но, лишь покажется на небе солнце, тут как тут,
Мы снова в поле начинаем тяжкий труд[17].

Далее подробно описывается нескончаемый изнурительный труд домашних служанок и прачек, позволяя живо прочувствовать двойную ношу женщины.

Ещё одна поэтесса из простого народа, которая писала о своей жизни, — немка Анна Луиза Карш (1722—91 г.). Она родилась в нищей крестьянской семье, с детства тяжело трудилась и не имела возможности получить образование. Однако у неё развился выдающийся талант к стихосложению, который она сумела сделать источником дохода, — она за еду или небольшие деньги писала для других селянок и селян стихи по определённым случаям.

[16] Могпурго, по цитате у Косман, Кифи, Уивер (ред.), The Penguin Book of Women Poets, стр. 164—65. *Перев. на русский язык В. Глозман.*

[17] Мэри Колльер, Poems, on Several Occasions ... with some remarks on her life (Уинчестер, напечатано по заказу автрисы, 1762 г., по цитате у Мойры Фергюсон (ред.), First Feminists: British Women Writers; 1578—1799 (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1985 г.), стр. 262.

Благодаря своему таланту Анна Луиза вносила вклад в доходы семьи и помогала содержать детинь, находясь в браке с пьяницей и транжирой, который её бил; после одиннадцати лет брака женщина с ним развелась. Таланты Анны Луизы привлекли внимание местных знатных дам, которые увидели в ней диковинку и ввели её и детинь в образованное общество. Большинство произведений Карш вполне традиционны и не представляют интереса. Она была вынуждена играть роль «учёной собачки» и, торгуя поэтическим дарованием, смогла содержать не только себя, но и своего другого транжиру-мужа, семерых детинь и родных. При поддержке немецкого поэта Иоганна Вильгельма Людвига Глейма вышел сборник её стихов, и женщину представили королю Фридриху II, которых восхитился её способностями. Тем не менее, в пожилые годы женщина вынуждена была опуститься до того, чтобы просить у знатных дам финансовой поддержки. В нескольких стихотворениях, написанных для этой цели, женщина натуралистически описывает свои материальные трудности и скромно рассказывает о холоде, голоде и тяжёлой жизни. Например, в этом стихотворении говорится о её несчастливом браке:

О, святость про́клятая брачного ярма!
Дрожу, как вспомню это прошлое сама:
Кошмарно быть служанкой и рабой навеки
У негодяя злого под личиной человека,
Что важно, горделиво возвышался надо мной,
Бесился с каждой жалобы простой…
Десяток лет глумился, сердце выворачивал наружу
И рвал страницы, где я изливала душу.
Всю жизнь мою сей раб бутылки и любитель пить
Растаптывал, поскольку сам не мог творить.
Его шаги, слова и вид — удел мой горький снова.
Спаси и сохрани, Господь, от мужа от такого[18].

Такие поэтессы как Мэри Колльер и Анна Луиза Карш привносят голоса женщин рабочего класса в историю женской борьбы за самовыражение.

Во второй половине восемнадцатого века писательством стали зарабатывать несколько англичанок. Появление профессиональных писательниц среднего класса — следствие многих причин, связанных с прогрессом. С урбанизацией появились ежедневные газеты, еженедельные и ежемесячные журналы. Женщины среднего класса получали образование и имели больше свободного времени, благодаря чему стали больше читать. Система поддержки и покровительства искусств придала творчеству коммерческий дух, и женщины начали публиковать книги ради заработка. Пером зарабатывали на жизнь себе и своим семьям Сара Филдинг,

---

[18] К. Л. фон Кленке, урождённая Каршин (ред.), Gedichte Von Anna Louisa Karsch (in), geb. Dürbach (Берлин, изд. Friedrich Maurer, 1797 г.), стр. 313 (перев. Г. Лернер).

Шарлотта Смит и Сюзанна Роусон. Написанием документальной литературы как профессией занимались эссеистка Элизабет Монтегю, историкесса Кэтрин Маколей, Мэри Уолстонкрафт[19]. В Америке новые условия для творческих женщин сложились только к девятнадцатому веку — там мы видим расцвет беллетристок, биографинь и составительниц жизнеописаний выдающихся женщин, а также журналисток и публицисток.

Романы женщин восемнадцатого века положили начало жанру, который наиболее полно раскрылся в Англии, Франции, Германии и Америке только в девятнадцатом веке. Неудивительно, что именно в эту эпоху работало большинство великих романисток: Джейн Остин, сёстры Бронте, Джордж Элиот, Жорж Санд, Фанни Левальд, Аннетте фон Дросте-Хюльсхофф. Элизабет Барретт Браунинг расширила поэтическую форму и придала ей глубину романа в широко читаемом феминистском романе в стихах *Aurora Leigh* («Аврора Ли»). Маргарет Фуллер, афроамериканка Фрэнсис Эллен Уоткинс Харпер, Флоренс Найтингейл, Хелен Хант Джексон — некоторые из множества документалисток, чьи работы глубоко повлияли на современниц. С ними, наконец, многовековая борьба женщин за право мыслить и определять принесла свои плоды. Писательницы сбросили оковы гендерных предписаний, стали полностью реализовывать потенциал своего разума — и достигать того, о чём раньше женщины не могли и мечтать.

В ходе исследования мы увидели, что, прежде чем творить, женщинам пришлось с боем отвоёвывать право на свободу мысли. Женское творчество развивалось в ином культурном контексте, нежели мужское. Отсутствие примеров и женской истории мешало даже самым одарённым женщинам или направляло их талант по менее притязательному и монументальному пути: писать стихотворения, а не циклы драм; письма и дневники, а не философские трактаты. Общественное осуждение женщины, которая пишет и публикует свои работы, давило на одарённых женщин, ведь для воплощения и полной реализации творческого дара необходима была смелость, долговременные цели и стремление к славе. Из-за общественных представлений о женственности и бесконечных семейных забот, которые сваливались на каждую женщину, для большинства было сложно, если не невозможно, сосредоточиться на писательской карьере. Вплоть до середины девятнадцатого века почти каждая писательница была вынуждена ради интеллектуального труда пожертвовать спокойной и счастливой жизнью. Неважно, приходилось ли женщине отказаться от половой жизни, чтобы обрести свободное время и право мыслить и творить, или от брака и материнства, чтобы сосредоточиться на себе и своём умственном труде, —

[19] Ещё одна писательница, которая зарабатывала писательством на жизнь, — Елизавета Инчбальд; она также писала и пьесы. Два романа Мэри Уолстонкрафт при жизни не принесли ей денег.

в погоне за той же целью она сталкивалась с более серьёзными преградами, чем её брат.

Начиная с Афры Бен, некоторые женщины отрицали общественные табу и вели свободную или по крайней мере нетрадиционную жизнь. Они дорого платили за счастье такой жизни, а в некоторых случаях из-за окружающих их скандалов публика отвергала их труды. Самый известный образец такой закономерности — Мэри Уолстонкрафт. Её работы находили отклик у широкой публики, но после того, как женщина умерла в родах, её жизнь превратилась в скандал. Дело в том, что её муж решил опубликовать мемуары о ней, а также её письма к любовнику; стало очевидно, что у неё была незаконнорождённая ребёнка, и что женщина жила с двумя мужчинами вне брака. После этого жизнь женщины приводили как пример распущенности и связи между феминизмом и ненормальностью. Так её воспринимали на протяжении всего девятнадцатого века, и обвинительные слова выходили в печати даже в 1950-х годах. Без сомнения, из-за этого другие женщины не могли и не хотели читать её труды и воспринимать их всерьёз.

Фрэнсис Райт, радикалка из Шотландии, жила в Америке в 1820-х и 30-х годах, была последовательницей Роберта Дейла Оуэна и основала собственную утопическую колонию. Её поносили в прессе и с трибуны за защиту половой свободы и межрасовых браков. Из-за этого она утратила почти всё своё влияние. Имя женщины стало нарицательным; быть «за Фанни Райт» значило быть ненормальной. Вот лишь два примера из множества. Жизнь и труд женщины находились под постоянным давлением патриархальных гендерных представлений.

В ОТСУТСТВИИ РАВНОГО ДОСТУПА К ВЫСШЕМУ ОБРАЗОВАНИЮ для женщин писательницам было сложнее вступить в дискуссию с учёными мужами. Для литературного творчества, возможно, это было плюсом, поскольку давало свободу новаторству и воображению. Большинство ранних великих романисток и романистов не имели университетского образования. Однако, не имея доступа в университеты, женщины были лишены особого пространства для творчества и сообщества единомышленниц, в общении с которыми можно было отточить свои идеи. В следующих главах мы рассмотрим, насколько важными оказались такие особые пространства и сообщества для формирования женского самосознания.

Рассматривая путь интеллектуального развития женщин в Европе, мы определили, что борьба за право говорить — необходимая предпосылка становления женщин как писательниц и мыслительниц. Мы увидели, как женщины обретали это право через божественное вдохновение, мистические откровения или ощущение особого духовного призвания. Другие находили его в долге матери и наставницы молодого поколения. Наконец, третьи обретали это право внутри себя, отвечая на зов таланта. Для женщины утверждение того, что она полноценная человека перед Богом, что она достойна равных

человеческих прав и способна к самостоятельной мысли, стало подлинной революцией. Отдельные одарённые женщины приходили к этим утверждениям уже в восьмом веке, как Хросвита Гандерсгеймская, но перед лицом всеобщего безразличия, отрицания и унижения их приходилось открывать вновь и вновь. Герцогиня Ньюкасл уверяла, что пишет «ради себя самой», Анна Мария ван Схурман заявляла, что женщины должны учиться ради самого учения — всё это корни женской культурной автономии, проросшие на самой суровой земле. Мне хочется завершить главу рассказом об Эмили Дикинсон, женщине, которая более, чем все её предшественницы, была, по выражению самой современной толковательницы её стихов, «создательницей собственной культуры»[20]. Невероятный триумф Дикинсон над условиями, ограничивающими и попирающими её талант, открыл дорогу в будущее и обрёл бессмертие, к которому она так смело стремилась, выражая себя как свободный ум, свободный дух и женщину. В этом смысле она — вершина и кульминация многовековой борьбы женщин за право на самоопределение.

«Мой дом зовут Возможность», — писала Эмили Дикинсон. Несомненно, она была гениальна и полностью осознавала и оберегала свой дар, — это ясно и из её работ, и из жизни. Детство и подростковые годы Эмили прошли как обычно, а последние десятилетия жизни она прожила в доме отца практически затворницей, видясь лишь с самыми близкими родственницами и родственниками и редко выходя из комнаты. Женщина была эксцентричной — например, носила только белые одежды и даже с близкими подругами говорила через приоткрытую дверь. Намеренно став затворницей и погрузившись в себя, она освободилась от нежеланных общественных обязательств, от необходимости объяснять, почему не хочет выходить замуж, и от множества домашних обязанностей, обычных для молодых женщин её положения. Такой образ жизни дал ей свободу и время работать и мыслить. Решение Эмили стать затворницей можно лучше понять, если рассмотреть его в контексте длинного ряда мыслительниц на протяжении столетий, которые с трудом давали себе право на творчество.

Первым бросается в глаза сходство её образа жизни с жизнью великих мистикесс — Хильдегарды Бингенской, Мехтильды Магдебургской, Кристины Эбнер, Юлианы Нориджской. Корни их влияния лежали в отказе от «обычной» женской жизни, в целомудрии, затворничестве, сосредоточении на внутренних переживаниях и видениях. В некоторых стихотворениях Эмили

---

[20] Пола Беннетт, Emily Dickinson: Woman Poet (Айова-Сити, изд. University of Iowa Press, 1990 г.), стр. 22.

Дикинсон называет себя монашкой (стихотворения 722 и 918), и вся её поэзия полна слов о том, что она служит тайне, непонятной ей самой.[21]

Отказ Эмили от общественной жизни не означал отказа от общения с людинями и обществом, хотя аббатисы и монахини в монастырях гораздо более активно участвовали в общественной жизни, чем поэтесса из Амхерста. Хильдегарда стала общественной фигурой, провидицей-мистикессой, и оказывала влияние на самой широкой политической арене. Мехтильда и Юлиана не приняли такого влияния и отказались от него. Жизнь Дикинсон больше всего напоминает жизнь Изотты Ногарола, которая ради того, чтобы продолжать писать, намеренно избрала уединение и проживала в компании лишь матери. Для Изотты это было не столько геройство, сколько необходимость. Непонятно, для чего такой же выбор сделала Эмили Дикинсон, живя через пять веков после неё. Дикинсон жила в Америке девятнадцатого века, во времена, когда женщины начинали обретать чувство общности, объединяясь ради борьбы за свои права. Другие женщины схожего происхождения и положения обращались к работе в кружках, к борьбе за доступ к высшему образованию, к миссионерству и написанию художественной литературы для женщин. Эмили вместо этого избрала уединение и жизнь поэтессы[22].

Из её биографии очевидно, что Эмили тщательно обдумала этот выбор, сделала его намеренно и придерживалась его. У неё были варианты, но она выбрала свою жизнь — причём не в горечи и заблуждении, но в творческом исступлении и прославлении с таким трудом обретённых сил. Она добилась и создала для себя сознательную жизнь разума, мир, в котором была «императрицей», «царицей», равной героиням и героям мифов и книг, душой, свободной спорить с Богом и ставить Ему условия. Как все великие творицы, она знала, что такая награда даётся только посредством суровой дисциплины и предельного сосредоточения сил. Как все женщины, посвятившие себя

---

[21] Литературоведка-феминистка Сандра М. Гилберт проницательно рассматривает эту сторону собственноручно созданной личности Дикинсон, отмечая символическое значение её белых одежд на время добровольного затворничества. См. Сандра М. Гилберт, “The Wayward Nun Beneath the Hill: Emily Dickinson and the Mysteries of Womanhood”, у Сюзанны Юхас (ред.), Feminist Critics Read Emily Dickinson (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1983 г.), стр. 22—66. Ранее (в 1960 г.) этот вопрос рассматривала Луиза Боган, “A Mystical Poet”, у Ричарда Б. Сьюалла (ред.), Emily Dickinson: A Collection of Critical Essays (Энглвуд-Клиффс, штат Нью-Джерси, изд. Prentice-Hall, 1963 г.), стр. 137—43.

[22] Информация о биографии почерпнута из следующих работ: Ричард Б. Сьюэлл, The Life of Emily Dickinson (Нью-Йорк, изд. Farrar, Straus and Giroux, 1974 г., 1980 г.) и Синтия Гриффин Вольфф, Emily Dickinson (Нью-Йорк, изд. Knopf, 1987 г.). Сандра М. Гилберт и Сьюзен Губар, The Norton Anthology of Literature by Women: The Tradition In English (Нью-Йорк, изд. W.W. Norton, 1985 г.), “Introduction”, стр. 839—43. Стихотворения приведены по Томасу г. Джонсону (ред.), The Poems of Emily Dickinson (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1955 г.); далее Poems. Письм приведены по Томасу Джонсону и Теодоре Уорд, The Letters of Emily Dickinson, в 3-х томах (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1958 г.); далее Letters. Также я прочла работу Ребекки Паттерсон, Emily Dickinson's Imagery, под редакцией Маргарет Х. Фриман и с её вступлением (Амхерст, изд. University of Massachusetts Press, 1979 г.); Сюзанна Юхас, The Undiscovered Continent: Emily Dickinson and the Space of the Mind (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1983 г.); Индер Нат Керр, The Landscape of Absence: Emily Dickinson's Poetry (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1974 г.); Дэвид Портер, Dickinson: The Modern Idiom (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1981 г.).

творчеству, она знала, что этого невозможно добиться, если продолжать исполнять традиционную женскую роль для мужа, для детинь и даже для сообщества.

Эмили Дикинсон, одна из величайших поэтесс, которые писали на английском языке, оставила великое художественное наследие — 1775 стихотворений, из которых при жизни и в основном без её разрешения были опубликованы менее двадцати. И дело было вовсе не в застенчивости или излишней чувствительности женщины, как считают многие толковательницы, а в ещё одном сознательном выборе. Об этом мы поговорим далее.

Эмили Дикинсон (1830—86 г.) выросла в Амхерсте, штат Массачусетс, и была средней дочерью в сплочённой семье. Отец Эмили, политик и юрист, входил в Палату представителей Вашингтона и в законодательное собрание штата. Он полностью посвящал себя работе, был суров и властен по отношению к жене и детиням. Эмили восхищалась им. Она писала: «У меня никогда не было матери. Я думаю, что мать — это человека, к которой вы бежите со своим горем». «Я же в детстве, если что-то случалось со мной, всегда бежала домой с благоговейным страхом. Он был ужасной матерью, но лучше такая, чем никакой»[23]. При этом мать всегда была с ней рядом — печальная, застенчивая женщина, чья тщетная и покорная жизнь не могла послужить примером выдающейся дочери. «Моя мать не интересуется размышлениями», — однажды написала о ней Эмили[24]. Тем не менее дочь, должно быть, понимала причины несчастья матери, поскольку долгое время бережно ухаживала за ней в годы болезни и писала о ней с большой любовью.

Дикинсон в течение семи лет посещала Академию Амхерста. Она необычайно глубоко для девушки своего времени знала математику, астрономию и науки и в эти годы получила такое же образование, как и брат. Она прекрасно училась, имела подруг среди других учениц и ходила в гости к приятельницам и соседкам. Девушка любила готовить и прекрасно пекла — однажды её ржаной и маисовый хлеб даже занял второе место на сельскохозяйственной ярмарке.

Эмили один год проучилась в семинарии Маунт-Холиок, однако продолжить обучение не захотела. В последние годы её обучения в Амхерсте и Маунт-Холиоке прошло несколько религиозных бдений, однако девушка упорно и демонстративно, хоть и одиноко, отказывалась в них участвовать. Уже тогда она прекрасно умела говорить «нет». С двадцати до тридцати лет она жила примерно так же, как младшая сестра Лавиния, — играла на фортепиано, ходила в гости, принимала нескольких кавалеров и гуляла с ними по саду. Отец перевёз семью в Усадьбу — дом на Мэйн-стрит в Амхерсте, и

---

[23] По цитате у Сьюэлла, Life, стр. 74.

[24] Письмо к Т. У. Хиггинсону, 25 апреля 1862 г., Letters, стр. 404.

в нём Эмили жила всю оставшуюся жизнь. Через несколько лет, когда брат Эмили, Остин, собрался жениться, отец выстроил для него дом по соседству.

Внешне Эмили жила вполне обычно, но внутренне переживала бурное развитие. Кризис веры и нежелание следовать примеру семьи и подруг и «встать на путь истинный» оказали значительное влияние на её будущую работу. С этого отказа началась её, по выражению биографини Синтии Гриффин Вольфф, «борьба с Богом», которая продлилась всю жизнь. Она вступила в духовную схватку с патриархальным Богом, который отвернулся от человечества и не желал открыть, чего хочет. Самые глубокие страхи Эмили — страх отвержения и страх утраты любви — в стихотворениях перекликаются с отчаянным осознанием, что Бога нет[25].

Нам известно, что Эмили начала писать стихи в 1849 г., в возрасте девятнадцати лет. В любовном послании к воздыхателю Джорджу Гулду она написала: «Я Юдифь из Апокрифа, а вы оратор из Эфеса. В наших краях это зовётся метафорой. Не бойтесь её, сэр, она не укусит»[26]. В 1854 г. она написала подруге Джейн Хамфри: «Я смела делать странное — смелое, и ни у кого не просила совета»[27]. В других письмах она чётко дала понять, что «странное» и «смелое» было связано с решением посвятить жизнь поэзии. Решение пришло ей как судьбоносный перелом, как новое начало и прежде всего как личный рост. Она писала:

Они мне рот заткнули Прозой.
Так в детстве — помнится — меня
В Чулан сажали — добивались,
Чтобы послушной стала я.

Послушной! Знать бы им, какие
Роились мысли в голове!
Где им понять — Лесную Птицу
Бессмысленно ловить в листве —

Мечтая о заветной воле,
Легка душой — как звёздный Свет —
Она бы Плен свой принимала
С презреньем. Смех — мой им ответ!

(стихотворение 613, ок. 1862, II, стр. 471—72)

Описанное здесь ликующее чувство свободы встречается в нескольких других стихотворениях. Самое мощное из них даёт понять, что решение следовать призванию действительно стало для Дикинсон новым началом:

---

[25] Вольфф, Dickinson, Part Three, “Pugilist and Poet”, стр. 161—366.

[26] По цитате у Сьюэлла, Life, стр. 420.

[27] Там же, стр. 394.

Я удаляюсь — я уже не ваша;
То имя, что упало на лицо мне
С водой когда-то в нашей сельской церкви,
Мне не послужит больше.
Теперь сложите его к куклам,
К детству, к той нитке пряжи,
Что становится все тоньше.

Крещёная без выбора когда-то,
Теперь в сознании приобщаюсь славе
Священным именем,
Зовущим к полноте, как полумесяц,
Наполнивший все своды бытия
Волшебным пламенем.

Второе имя... Первое звучало,
Когда я на руках отца молчала
Принцессой спящей;
Но теперь — все правильно, все верно,
Имея волю выбрать и отвергнуть,
Я принимаю — только Царство.

(стихотворение 508, II, стр. 389—90)

Женщина перестала быть собой прежней — человекой, которую определяют другие, имя которой дают другие. Она отказалась от имени, данного при крещении, которого не выбирала — то есть от предписанной роли. Однако в этот раз, сознательно и слыша «зов к полноте», она следует своему призванию и отправляется на поиски «волшебного пламени». Она больше не полубессознательная младеница на руках отца — теперь она сама принимает решение: «всё правильно, всё верно, имея волю выбрать и отвергнуть». Царство, которое она выбирает, — это поэзия. Стихотворение наполнено выраженными религиозными ассоциациями; в нём описывается конфирмация, принятие веры, но основанной не на эмоциональном отречении, а на разуме.

В 1862 году она написала:

Считаю я все мира чудеса —
Поэты первые — вслед Солнца ток —
За ними лето — Божьи Небеса —
И список сделан — подведён итог.

Но оглянусь назад на свой аспект
И Целого вдруг осознанья свет:
Другие — просто зрелищный эффект.
Убеждена — венец всему — Поэт.
[далее ещё две строфы]

(стихотворение 569, ок. 1862 г., II, стр. 434,
перев. на русский язык — Творимира)

По мнению Эмили Дикинсон, поэзия теперь стоит превыше всех целей и устремлений, даже превыше «Божьих небес».

С того времени, как женщина приняла своё призвание, она говорила о своих устремлениях и гордости таким сильным и уверенным языком, как ни одна женщина до неё и очень немногие — после. Временами её саму пугала её сила и гордыня, и она называла себя вулканом, Везувием:

Трава скрывает мой вулкан —
Накрыт ковёр для птиц,
Лужайка тихо помечтать
Прохожего манит.

Но красен запертый огонь
И ненадёжен свод —
Вскрой — одиночество моё
В мир ужасом войдёт.

(стихотворение 1677, III, стр. 1141,
перев. на русский язык — Алекс Грибанов)

До чего же обманчива кротость и тихая непритязательная жизнь поэтессы. Под её покровом бушует пламя, которое, если его раскрыть, повергнет всех в благоговейный ужас.

Об Эмили Дикинсон написано множество критических и биографических трудов. Большинство — формальный анализ и критика стихотворений, однако и биографини, и критикессы стремятся понять, почему поэтесса решила жить затворницей. В ранних критических работах выдвигается предположение, что дело в неразделённой любви, и бóльшая их часть уделена более или менее причудливым толкованиям избранных фрагментов из стихотворений и писем в попытке определить, кто же был предметом этой любви. Недавно критикессы-феминистки дополнили это направление, проследив через стихотворения и письма крепкие любовные отношения Эмили с одной или несколькими женщинами[28]. Все свидетельства, хоть они и продолжают хранить загадки и дают свободу разным толкованиям, говорят о том, что Дикинсон на протяжении жизни писала страстные чувственные письма и

[28] Мужчины, которых предположительно могла любить Дикинсон, — это Уилли Дикинсон, Генри Эммонс, преподобный Чарльз Уодсворт, Сэмюэль Боулс и Томас Уэнтворт Хиггинсон. Наиболее вероятными адресатами писем «к Мастеру» поздним критикессам кажутся три последних кандидата. Наконец, судья Отис Лорд.

Ребекка Паттерсон первой из феминисток-критикесс в 1951 г. предложила гомоэротическое прочтение стихотворений к Сью Гилберт. За этим толкованием последовал такой шквал острой критики, что долгое время никто не осмеливалась её развить. В 1971 г. психиатр Джон Коди поддержал это толкование в работе After Great Pain: The Inner Life of Emily Dickinson (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1971 г.). В настоящее время феминистки-критикессы более уверенно разрабатывают это направление. В дополнение к работе Паттерсон и Сюзанны Юхас, которые цитировались выше, см. также Лилиан Фейдерман, “Emily Dickinson's Letters to Sue Gilbert”, The Massachusetts Review, 18 (лето 1977 г.), 197—225; Юхас (ред.), Feminist Critics Read Emily Dickinson; и Пола Беннетт, Dickinson, особ. гл. 5. Последняя работа кажется мне наиболее убедительной.

мужчинам, и женщинам. В стихотворениях и письмах к женщинам чётко обозначена их адресатка, к мужчинам — адресат тщательно скрыт, исключая судью Отиса Лорда, последнего предмета её любви, который сделал ей предложение после смерти жены.

Сама Дикинсон много раз упоминает глубокий кризис, который пережила в период с 1858 по 1862 год, который едва не привёл её к душевному расстройству, и от которого она постепенно оправилась. годы после глубочайших страданий стали для неё временем наиболее яркого творческого расцвета. Мы можем восстановить различные аспекты, которые привели к кризису. Во-первых, разрушились иллюзии, касающиеся отношений Эмили с отцом. Отец души не чаял в её брате, считал его своим главным наследником и надеждой семьи, ровней себе по уму, и гордился им. Он непомерно восхищался письмами сына из колледжа, считал, что они «вполне превосходят Шекспира» и обещал их опубликовать… при этом на стихи дочери он не обращал совершенно никакого внимания. Он опубликовал в газете *The New England Inquirer* пять статей под псевдонимом, в которых резко выступил против «учёных жён». В статьях он осыпал интеллектуалок насмешками и издёвками и с авторитетной уверенностью заявил: «Скромность и мягкость характера, терпение и кротость, сила духа — вот главные добродетели женского пола… Они искупают стремление к яркому таланту или великим знаниям»[29]. В доме Эдварда Дикинсона недостатка в ярком женском таланте не было, но он его не замечал. Эмили обожала отца и горько обижалась за то, что он открыто отдавал предпочтение Остину. Со временем женщина всё больше и больше понимала, что никогда не получит от отца (и от брата Остина) того, что было так нужно, — признания её интеллектуально равной.

В начале 1850-х Эмили поддерживала страстные любовные и подружеские отношения с Сьюзен Гилберт, которые продолжались, пока за Сьюзен ухаживал её брат Остин. Сьюзен отвернулась от любви Эмили и вышла замуж за Остина, что стало для Эмили предательством и мучительным разочарованием. В определённом смысле она потеряла не только любимую Сьюзен, но и брата. Отношения с братом больше никогда не были такими крепкими и интеллектуально острыми, как в юности. Однако Сьюзен Гилберт сохранила важное место в жизни Эмили и стала её верной подругой, проницательной критикессой и сторонницей её поэтических трудов[30].

---

[29] Эдвард Дикинсон, “Female Education”, New England Inquirer, 5 янв. 1827 г., по цитате у Вольфф, Emily Dickinson, стр. 574. Цитата о Шекспире там же.

[30] Отношения Эмили Дикинсон и Сью Гилберт длились тридцать шесть лет. Нам известны 153 письма и записки и 276 стихотворений, отправленных или обращённых к ней. Их число в два раза превосходит число писем, отправленных любой другой адресатке или адресату. Скорее всего, их было ещё больше, поскольку переписка между женщинами необъяснимо прерывается на два года после свадьбы Сью и Остина. Лилиан Фейдерман объясняет перерыв тем, что по настоянию Остина после смерти Эмили Дикинсон письма были уничтожены — возможно, их содержание сочли непристойным. См. Фейдерман, “Emily Dickinson's Letters”, стр. 216—25.

Вторая страстная любовь к подруге, Кейт Энтон, также закончилась отказом. Сьюзен Гилберт и Кейт Энтон до и после разрыва оставались близкими подругами, и из-за этого разочарование Эмили могло только усилиться. Феминистки-критикессы предполагают, что благодаря отношениям с Кейт поэтесса осознала свою скрытую гомосексуальность и стала творчески изучать гомоэротическую любовь, посвятив ей несколько впечатляющих стихотворений[31].

Самое убедительное свидетельство о том, что любовь Эмили болезненно отверг мужчина, — это три письма «к Мастеру» без даты и подписи, написанные ок. 1858, 1861 и 1862 г. В них поэтесса предельно униженно и смиренно обращается к некоему Мастеру — мужчине, который отверг её любовь. Биографини считают адресатом этих посланий либо преподобного Чарльза Уодсворта, либо издателя Сэмюэля Боулса. Оба были известными людьми, недостижимыми (женатыми), и с обоими она на протяжении всей жизни поддерживала дружбу, отправляла им множество писем и стихов. Оба они не понимали творчество Эмили и сильно уступали ей в интеллекте. Разумеется, возможно, что Мастер — это вымышленный персонаж, образ, с помощью которого Дикинсон проживала запутанные чувства, касающиеся её «женской» роли, точно так же, как в стихотворениях о «браке» двух женщин, двух «Цариц», равных подруга подруге, так что «Одна Царицей быть не может без Другой», женщина сформировала другую модель единения и любви[32]. Замечание в письме к Томасу Уэнтворту Хиггинсону позволяет предположить, что Эмили нуждалась в фигуре Мастера в жизни, который бы сдерживал пугающие и бушующие в ней силы, которые временами едва не угрожали её душевному здоровью: «У меня не было Царя, а сама я управлять не могу, и, когда пытаюсь стать организованной — моя маленькая мощь взрывается — и я обнажена и обуглена»[33]. Вопрос остаётся загадкой.

Способствовать упадку и кризису могли ещё два жизненных обстоятельства. Дикинсон страдала от нарушения зрения, и оно постепенно усугублялось, так что в 1862 г. женщина начала опасаться, что ослепнет. В 1864 г. она даже оставила затворничество и несколько месяцев провела в Бостоне на лечении. Другим обстоятельством могло стать неуклонное ухудшение здоровья матери, из-за чего Эмили уделяла заботе о ней всё больше времени.

Возможно, что сочетание нескольких травматических переживаний спровоцировало кризис; Дикинсон отмечала, что он едва её не убил и практически довёл до сумасшествия. Свидетельств не хватает, и истинной причины мы не узнаем никогда. Однако нет сомнений, что Эмили спасла и

---

[31] Беннетт, Dickinson, гл. 5; Аделаида Моррис, “'The Love of Thee—a Prism Be': Men and Women In the Love Poetry of Emily Dickinson”, у Юхас, Feminist Critics Read Emily Dickinson, стр. 98—113.

[32] Этот вариант с разных точек зрения рассматривается у Моррис, “'The Love of Thee'” и у Маргарет Хоманс, “'Oh, Vision of Language!': Dickinson's Poems of Love and Death”, у Юхас, Feminist Critics, стр. 98—133.

[33] Письмо к Т. У. Хиггинсону, авг. 1862 г., Letters, том II, стр. 414.

освободила себя от предположительной одержимости тем, что написала одни из величайших стихов, когда-либо написанных женщиной. Ощущение силы и победы над страхом после всех злоключений нашло отражение в работах:

Нервничаешь? Пустяки!
Встань над нервами.
Волю к гробу прислони,
Средство верное.

(стихотворение 292, I, стр. 211,
перев. на русский язык — Алекс Грибанов)
Стихотворение продолжается ещё двумя строфами.

Это жутко, но бодрит,
Страшно так, что и пленит,
И после столь уверена душа —
Познав сей ад, ей явь уж не страшна.

(стихотворение 281, I, стр. 200,
перев. на русский язык — Маргарита Рубин)
Стихотворение продолжается ещё четырьмя строфами.

В 1857 г. Эмили Дикинсон начала сшивать самодельные книжечки — «сборники» своих стихов, объединяя в них до двадцати стихотворений. Возможно, она переписывала их с ранних сочинений, однако это показывает, что поэтесса стремилась выбрать и сформировать финальные версии своих произведений. С 1858 по 1861 г. она писала меньше ста стихотворений в год. Следующие три года принесли впечатляющий творческий подъём: 1862 г. — 366 стихотворений, 1863 г. — 141 стихотворение, 1864 г. — 174 стихотворения, 1865 г. — 85 стихотворений. После этого поэтесса писала в год не более пятидесяти стихов[34].

Во второй половине 1850-х годов Дикинсон предприняла несколько попыток опубликовать свои работы. Она отправила стихи Сэмюэлю Боулсу, издателю газеты *Springfield Republican*, и он в итоге опубликовал четыре стиха. В 1862 г. женщина написала Хиггинсону несколько писем, прося о поддержке, совете и мнении о стихотворениях. Она писала, что хочет быть не просто поэтессой, но «говорить от имени Поэзии»[35]. Как мы понимаем, эта цель для женщины в Америке девятнадцатого века была недостижима. Хиггинсон в чём-то поддержал Эмили, однако отметил, что её «шаг… хаотичен», а «стиль несдержан». Хотя Хиггинсон поддерживал равное право женщины на образование и продолжал на почве поэзии дружить с Эмили до конца её жизни, он не смог оценить её уникальное дарование. Дикинсон, должно быть, понимала, что раз такой человек как Хиггинсон так воспринимал её работы,

---

[34] Вольфф, Emily Dickinson, стр. 5.

[35] Письмо к Т. У. Хиггинсону, июль 1862 г., Letters, том II, стр. 411.

ей едва ли стоит рассчитывать на признание других. Знакомые редакторы опубликовали несколько её стихотворений, но изменили знаки препинания и слова, и это повергло поэтессу в шок. Она решила оставить мечты о публикации и не подстраивать свой стиль и талант к требованиям рынка. Этим она дала себе свободу писать так, как требовал дар.

С 1866 г. и до смерти Эмили жила наиболее уединённо. В 1869 г. она не поехала в Бостон по приглашению Хиггинсона, ответив, что больше не покидает «отчий дом». Женщина продолжала близко общаться с родными и немногочисленными близкими подругами и даже нашла несколько новых: например, Хелен Хант Джексон и Мэйбл Лумис Тодд. Обе они восхищались работами Эмили, а стараниями Мэйбл Тодд стихотворения Дикинсон были опубликованы посмертно. В последнее десятилетие жизни Эмили Дикинсон открыто и радостно выражала любовь к судье Отису Лорду, старинному другу семьи, который искренне отвечал ей взаимностью. Через несколько лет после смерти жены он сделал ей предложение — значит, Эмили любила его очень давно. Однако она ответила отказом. Привычный уединённый образ жизни укоренился в ней настолько, что она не хотела рисковать и соглашаться на перемены. В последние годы подряд умерло несколько её близких, и это сокрушило женщину. В 1886 г. после нескольких лет болезни Эмили Дикинсон умерла.

По собственному выбору она стала жить в царстве метафор и с помощью слов открыла силу власти и творчества, доселе неизвестные большинству писательниц и писателей. Её работы уникальны по форме и содержанию. Рваная грамматика, эллиптические конструкции и насыщенные метафоры, сосредоточенные в самой минималистичной поэтической форме, наделяют стихотворения на самые прозаические темы — о насекомых, пчёлах, движении ветра в траве, — высшим метафизическим и аллегорическим смыслом. Как все великие творицы, она создала свой мир, потусторонний, загадочный и таинственный, в котором правила свободно и властно. Привычный язык библейских метафор, христианских мифов и поэтических отсылок давал читательницам — или, скорее, будущим читательницам, — небольшие зацепки, чтобы понять стихотворения, однако Дикинсон меняла привычные символы и наделяла их новым, собственным смыслом, отчего как понимать стихотворения, так и следовать за их мыслью было ещё сложнее. Ни одна женщина прежде не погружалась в глубины своих чувств так откровенно и не изучала свою страсть, ярость и отчаяние с такой хирургической точностью и холодной отстранённостью, как Эмили Дикинсон[36].

Однако поэзия Дикинсон — не просто разоблачение её чувств. Стихотворения Эмили, если читать их как единое целое и в контексте с

---

[36] Аллен Тейт придерживается подобной точки зрения: «Её поэзия — блистательная исповедь, кощунственная и даже непристойная в своей разоблачительности и честности. Она происходит из жизни ума, которая не ощущает моральной ответственности. Коттон Мэзер сжёг бы её как ведьму». Аллен Тейт у Сьюэлла (ред.), Emily Dickinson: A Collection of Critical Essays, стр. 27.

письмами, раскрывают перед нами великую мыслительницу, автрису масштабного труда. Как и её предшественниц, средневековых мистикесс, женщину волновали основополагающие философские вопросы отношения человечества с Богом, вопросы смерти и искупления. В отличие от мистикесс, Эмили не опиралась на сложившуюся систему объяснений — она отрицала как Церковь, так и кальвинистское богословие, в котором была воспитана. Вместо них она разработала природную философию, целительную и полную любви, и писала о любви, подружбе, заботе, отвержении, предательстве и утрате. Она писала про всё это как женщина, чьё сознание основывалось на глубокой гомоэротичной и творческой преданности женщинам.

Пережитые утраты и разочарования, смерти и покинутость она преобразовала в самоотречение и источник своих сил. Она бунтовала в лучших традициях борьбы женщин против патриархата. Даже сами «женские добродетели» она перевернула с ног на голову: бездействие стало наблюдательностью и умением сосредоточиться на внутреннем голосе, покорность превратилась в продуманный уход от жизни, вплоть до полной незаметности — я столь мала, я незаметна как мышка, как птаха («Я — никто», стихотворение 288). Моя слабость наделяет слова мои большей важностью — не только потому, что я «труба Божия» или сосуд божественных повелений, как Хильдегарда, но потому, что я всегда и повсюду, как домашние дела, как повседневность жизни женщины, как скромные пчёлы и птицы, как цветы на лугу. Самоотречение стало беспредельной дисциплиной, которая отказалась от того, что ей недоступно, и так одержала победу над желанием. Именно в самоотречении, которое мистикессы выражали через целомудренность и умерщвление плоти, Эмили обрела дерзость побороть Бога, великого Создателя и хранителя тайн.

Мы задаёмся вопросом — правда ли нужно было жить так, как решила жить Эмили? Или её решения были обусловлены патриархальными представлениями о гендере? Или стали результатом отвержения? Но это неважно. Она нашла выход из обстоятельств, что дала ей жизнь, и таким образом разрушила клетку, в которую патриархальные установки заперли женский талант. Она превратила «отчий дом», который никогда не покидала физически и правилам которого демонстративно подчинялась, в храм свободной и внегендерной человеческой природы, где душе, обнажённой и вольной, наконец были открыты все возможности.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Право учиться, учить, определять

Столетиями обычаи и принятые суждения сообщали женщинам, которые присваивали себе право мыслить и писать, даже вдохновляясь религией, что им заниматься таким не пристало. Каждая женщина вынуждена была преодолеть внутреннее ощущение собственной неполноценности и дать себе право делать то, что, как ей говорили, для неё неуместно, невероятно и даже невозможно. Неудивительно, что мыслительницы одна за другой находили выход из патриархальных преград и рамок в том, что утверждали интеллектуальное равенство женщины. Оставляя за мужчинами особые занятия, выдающиеся способности к руководству, смелость и власть, женщины тем не менее заявляли, что женский умственный потенциал не уступает мужскому. Из этого следовал логичный вывод, что неравенство в обществе, разное количество достижений, разница в интересах и занятиях женщин и мужчин обусловлена тем, что женщины и мужчины получают разное образование. Систематическая дискриминация женщин в образовании была причиной их выученной неполноценности. Согласно этому доводу, который повторялся из века в век, ключом к эмансипации женщин было равенство образовательных возможностей. Так, женщины шли к теории эмансипации, то есть к феминизму, через призму борьбы за женское образование.

Первопроходицей в вопросе борьбы за образование для женщин, как и во многих других, стала Кристина Пизанская. В её работах вопрос женского образования не раз поднимается как прямо, так и в контексте других утверждений. Кристина сердилась, что в основном по настоянию матери не смогла получить хорошего образования; она бы больше предпочла читать и учиться, чем играть в куклы. Однако, похоронив мужа, она титаническими усилиями смогла восполнить недостатки своего образования и стала поэтессой, писательницей и историкессой. На заглавном листе «Книги о Граде

женском» приведены две иллюстрации, одна рядом с другой. На первой Кристина, оторвавшись от чтения, беседует с тремя дамами: дамой Разума, дамой Добродетели и дамой Справедливости. На второй Кристина помогает одной из дам заложить камень в основание Града женского.



Иллюстрации из «Книги о Граде женском»

Образование даёт женщинам возможность защитить себя и свой пол и создать для женщин убежище освобождения. Так, в самом начале книги представив себя как учёную женщину, Кристина собственным примером показывает, чего может достичь образованная женщина[1]. Выслушав рассказ каждой дамы о том, для чего она явилась Кристине, и попросив их объяснить, что движет мужчинами, когда они клевещут на женщин, Кристина задаёт принципиально важный для себя вопрос:

> Но просветите меня также и насчёт того, было ли угодно Госпо-ду, осыпавшему женщин столь многими милостями, почтить их и таким достоинством, как способность к глубокому по-знанию и постижению высоких материй, наделил ли он их достаточно развитым для этого умом. Моё сильное желание узнать это объясняется тем, что, по утверждению мужчин, женскому уму доступно лишь малое знание.

---

[1] Кристина Пизанская, «Книга о Граде женском», перев. Эрл Джеффри Ричардс (Нью-Йорк, изд. Persea Books, 1982 г.), стр. 2. См. также Мэри Энн Игнатиус, "A Look at the Feminism of Christine de Pizan», Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages, 29, ч. 2 (1978 г.), 18—21; Астрик Л. Габриэл, "The Educational Ideas of Christine de Pisan», Journal of the History of Ideas, 13, № 1 (янв. 1955 г.), 3—21.

> Она [дама Разума] отвечала: «Дочь моя… я приведу ещё один довод. Если бы в обычае было посылать в школу дочерей, как и сы-новей, то не сомневайся, что они учились бы столь же усерд-но и понимали бы тонкости всех наук и искусств столь же хорошо, сколь и сыновья[2].

Утвердив таким образом природное умственное равенство женщины и мужчины и приписав разницу между ними недостаткам образования, Кристина, возможно, опираясь на свой опыт самообучения, хочет знать — почему женщины не стремятся учиться большему? Дама Разума объясняет — потому, что женщины ограничены кругом женских дел. Занятые предопределёнными для них домашними обязанностями, они не нуждаются в знаниях и остаются «…дикими. Несомненно однако, что Природа наделила их теми же телесными и умственными способностями, что и наиболее учёных и мудрых мужей»[3]. Затем дама Разума приводит в пример истории об учёных женщинах Античности, в том числе о поэтессе Сапфо. В ответ на вопрос Кристины о том, открыла ли женщина сама когда-либо что-то новое и доселе неизвестное, дама приводит длинный список героинь из мифов и истории: нимфа Никострата придумала латинский алфавит, богиня Минерва изобрела греческое письмо и ткачество, богиня Церера — земледелие, богиня Исида — искусство садоводства. Кристина, теперь убеждённая, говорит: «Кажется мне, что ни учение Аристотеля, что так обогатило человеческий разум… ни учения прочих философов, когда-либо живших, не сравнятся по пользе для мира, как то, что… [создали] эти дамы»[4]. Обоснованность этого суждения, которое для Средневековья, возможно, казалось более убедительным, чем для современности, здесь не важно. Важно то, что прозвучал довод в пользу интеллектуального равенства женщины и признание того, что новое переосмысление мифологии и истории может послужить источником женской истории, из которой смогут черпать вдохновение и силы женщины будущих поколений.

В образовательном трактате *Le Livre des trois vertus* («Книга о трёх добродетелях») Кристина рисует план женского образования. По практическим соображениям она предполагает, что женщины и мужчины выполняют разные обязанности, поэтому обучать девочек и мальчиков нужно разным дисциплинам. Например, девочек не нужно обучать латыни и теоретическим дисциплинам, но математике учить обязательно, как и мальчиков. Также девочек нужно учить шить, вязать, вышивать и ткать. Однако высшая цель образования — целостное развитие и становление добродетельной и моральной личности — одинакова как для женщин, так и для мужчин. Опираясь на собственный опыт раннего вдовства, Кристина призывает женщин готовиться к тому, что им, возможно, придётся самим

---

[2] Кристина Пизанская, «О граде женском», стр. 63.

[3] Там же, стр. 64.

[4] Там же, стр. 81.

зарабатывать на жизнь. Каждая женщина должна воспитать в себе силу и находчивость, и должна иметь «сердце мужчины»[5]. Смысл этой фразы можно понять благодаря тому, как Кристина рисует себя в другой работе, — она описывает, как прошла чудесное перерождение с помощью богини Фортуны. Та будто бы превратила её в мужчину, чтобы после смерти мужа она могла принять на себя обязательства главы семьи[6]. Эта невероятная аллегория отражает как признание реальности, в которой независимую женщину воспринимали как мужчину, так и характерный для эпохи Возрождения стереотип об исключительной сильной женщине, *virago* (от лат. *vir* — «мужчина»). Кристина, добившаяся всего сама, недавно начавшая писать по необходимости, приняла мужские добродетели: смелость, независимость и силу, — и, таким образом, символически стала мужчиной. Может показаться, что это говорит о принятии традиционных гендерных ролей, которые вынудили её отказаться от женственности, чтобы стать сильной и деятельной. Однако уверенность Кристины в том, что по уму и нравственности женщина не уступает мужчине, позволила ей пройти личностное перерождение, не утратив женской идентичности. Это переопределение гендера стало той основой, на которой Кристина выстроила свои представления об образовании и советы женщинам.

Как мы рассмотрели, спор о женщинах, который начался с работ Кристины и продолжался в крупнейших странах Европы и в Англии на протяжении четырёх столетий, вращался вокруг вопросов, касающихся женского образования. Можно ли считать женщину полноценной человекой? Способны ли женщины усваивать знания, логически мыслить, обуздывать свои чувства? Если согласиться, что это так, и дать женщинам равные образовательные возможности, как это скажется на готовности женщин продолжать оказывать половые услуги мужу и материнские — семье?

Учёные женщины эпохи Возрождения обычно принадлежали к высшему классу, были связаны с определёнными дворами, где поощрялось образование и науки, и в основном были незамужними. Выходя замуж, они отказывались от учения и вместо этого становились покровительницами наук. Поэтому им не казалось необходимым рассматривать вопрос влияния образования на домашние обязанности женщины[7].

К началу шестнадцатого века ряд образованных женщин, стремящихся к учению, возник в городском среднем классе. Одна из них — поэтесса Луиза Лабе, чьи работы мы рассмотрели ранее. Она была женой лионского канатчика и посвятила книгу стихотворений знатной даме, мадемуазели Клеманс

---

[5] М. Лэгль, Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan (Париж, изд. Champion, 1912 г.), стр. 321.

[6] Кристина Пизанская, Le Livre de la Mutacion de Fortune, Сюзанн Соленте (ред.), в 4-х томах.

[7] Исключение — пример Изотты Ногарола, который мы рассмотрели в Главе второй.

де Бурж, в которой убеждала её посвятить себя учению и писательству. Одна считала, что женщины ради самих себя должны развивать ум:

> Пришло время, мадемуазель, когда суровые законы мужчин не мешают более женщинам заниматься наукой и образованием, и мне кажется, что женщины, имеющие эту возможность, должны воспользоваться той почётной свободой, которую наш пол когда-то столь жаждал обрести, дабы обучиться этим наукам[8].

Хотя происхождение Луизы Лабе было необычным для образованной женщины шестнадцатого века, её взгляды на образование были вполне типичны. Она считала, что образование следует оставить для обеспеченных женщин, предположительно потому, что они были более свободны от домашних обязанностей, чем женщины низших классов, и учение для них было способом саморазвития. Такая формулировка позволяла избежать прямого столкновения с гендерными представлениями, при этом выдвинув довод в пользу женского образования. К похожей стратегии прибегали и другие женщины. Самой известной из них была Анна Мария ван Схурман. В трактате на латыни под названием *The Learned Maid or, Whether a Maid May Be Scholar* («Учёная дева, или Может ли дева быть учёной») 1641 г. она, как мы уже рассматривали, выступала за то, чтобы женщины учились во славу Господню и во спасение души. Она вполне конкретно описывала условия для образования: женщина должна обладать как минимум средними умственными способностями, должна иметь деньги, чтобы оплатить средства обучения, и должна быть свободна от домашних забот. Схурман открыто выступала исключительно за образование для незамужних дочерей обеспеченных семейств. При этом она страстно защищала женщин от всяческих мужских возражений против женского образования и призывала мужчин поддерживать женщин в желании учиться:

> Никто не может должным образом судить о нашей способности к знаниям, пока сперва не побудит нас с самыми добрыми намерениями и всяческой поддержкой приняться за серьёзные науки, чтобы мы могли обрести вкус к радостям учения[9].

Научные достижения и образованность Схурман, скорее всего, больше способствовали продвижению идеи о том, что женщина может извлечь пользу из образования и в нём преуспеть, чем её трактаты. При жизни она стала примером и вдохновением для женщин в Европе и Англии, которые

---

[8] Энцо Джудичи (ред.) Louise Labe: Oeuvres Completes (Женева, изд. Droz, 1981 г.), Предисловие, стр. 17 (перев. Г. Лернер). См. также М. Леон Фёжер, Les Femmes Poetes au XVI siecle... (Париж, изд. Didier, 1860 г.), “Louise Labe”, стр. 4—21; Энн Р. Ларсен, “Louise Labe's Debat de Folie and d'Amour: Feminism and the Defense of Learning”, Tulsa Studies In Women's Literature, 2, № 1 (весна 1983 г.), 43—55.

[9] Анна Мария ван Схурман по цитате у Барбары Беккер-Кантарино, “Women In the Religious Wars: Official Letters, Songs and Occasional Writings”, у Гизелы Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Literatur Von Frauen; Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18.ten Jahrhunderts (Мюнхен, изд. C.H. Beck Verlag, 1988 г.); цитата на стр. 195 (перев. Г. Лернер).

стремились к интеллектуальной эмансипации. В этом отношении Схурман уникальна. Её имя упоминается в трудах других женщин гораздо чаще и шире, чем имя любой её предшественницы. Благодаря переписке с женщинами и мужчинами из многих других стран её влияние росло. Переписка с ней по-разному влияла на адресаток и адресатов: для мужчин она была образцом одарённой женщины, выдающимся исключением из принятого представления об интеллектуальной неполноценности женщин; для женщин — героиней и примером для подражания.

Схурман были известны и, возможно, оказали на неё влияние феминистские трактаты другой женщины — Мари ле Жар де Гурне (1565—1645 г.). Как и Схурман, она вела безбрачную жизнь и так избежала столкновения между домом и учением, однако её доводы более открыто феминистичны. Отец Мари был знатным придворным короля Генриха III. Девушка выросла в Париже, однако после смерти отца, когда ей было четырнадцать, материальные трудности вынудили семью переехать в загородное поместье. Она сама изучала латынь и греческий язык по книгам и училась несмотря на протесты матери. В восемнадцать лет Мари прочла «Опыты» Мишеля де Монтеня и осталась под большим впечатлением. Когда мать перевезла семью в Париж, чтобы представить Мари ко двору, девушке удалось познакомиться с Монтенем, которому тогда было 54 года, и они подружились на всю жизнь. Монтень назвал её своей *fille d'alliance*, то есть названной дочерью. Девушка преклонялась перед политиком и писателем, а он поощрял её литературные труды. До смерти Монтеня в 1592 г. они часто виделись. После смерти Монтеня его супруга предложила Мари де Гурне опубликовать его труды; они вышли в восьми изданиях. Женщина так и не вышла замуж и часто вступала в учёные споры в защиту своего наставника.

Карьеру Мари омрачали насмешки над её научными притязаниями, а также оговоры и сплетни об отношениях с Монтенем. Поздние критикессы долгое время игнорировали её собственные труды, сосредотачиваясь только на работах Монтеня, которые она издала. Её высмеивали, называя *precieuse* — жеманницей, или изображали как неудачницу, у которой не получилось стать «женщиной-Монтенем». Тем не менее многие современницы и современники

высоко её ценили. Схурман переписывалась с ней до самой смерти и написала в её честь хвалебное стихотворение[10].

Помимо редактирования и стихотворного перевода «Энеиды» Вергилия на французский язык Гурне написала и опубликовала множество эссе и стихотворений, которые в 1626 г. были изданы томом объёмом более тысячи страниц. Для нас особенно интересны два её феминистских трактата — в них автриса радикально выступает за безусловное равенство полов и видит причину неравенства в неравном образовании.

В трактате *Égalité des Hommes et des Femmes* («Равенство мужчин и женщин») 1622 г. она пишет: «Если женщины реже достигают того же совершенства, что мужчины, то лишь только потому, что не имеют хорошего образования». Она называла это защитой достоинства женщин, «угнетённой тиранией мужчин», и приводила в поддержку своих слов доводы великих мужей: Сократа, Платона, Плутарха, Сенеки и Монтеня. «Человеческое животное не является ни мужчиной, ни женщиной… Мужчина и женщина суть одно и то же, и если мужчина выше женщины, то женщина выше мужчины». Как и предшественницы, Мари ссылается на Библию: «Человек был создан мужчиной и женщиной… двое — ни что иное как одно»[11].

После первой публикации трактат не произвёл ожидаемого впечатления, поэтому в 1626 г. Мари де Гурне написала саркастичный труд *Grief des Dames* («Горе дам»), в котором упрекнула мужчин, что те отказывают женщине в силе разума. Она пишет, не скрывая обиды:

> Блажен ты, читатель, если не принадлежишь к полу, для которого всё хорошее запретно, и который лишён свободы и всяческих добродетелей… и служения государству и обществу… Единственная наша радость — оставаться в невежестве, рабстве и изображать глупость, коль игра эта доставит удовольствие мужчине[12].

В заключение автриса обвиняет мужчин в невежестве и предубеждении за то, что они судят о трудах женщины, даже не потрудившись их прочесть.

---

[10] Мари де Гурне, Egalite des hommes et des femmes, 1622 г. (Париж, изд. Côte-femmes Editions, 1989 г.); перепеч. на фр. Также содержит эссе “Grief des dames”; М. Л. Фёжер, Femmes Poetes, “Mademoiselle de Gournay”, стр. 127—232; Марио Шифф, La Fille d'alliance de Montaigne, Marie de Gournay (Париж, изд. Champion, 1910 г.); Марджори Генри Илсли, A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay; Her Life and Works (Гаага, изд. Mouton & Co., 1963). См. также Сесил Инсдорф, Montaigne and Feminism (Чапел-Хилл, изд. North Carolina Studies In the Romance Languages and Literatures, 1977 г.); Пьер Мишель, “Un apotre du feminism au XVIIe siecle: Mademoiselle de Gournay”, Bulletin de la Societe des Amis de Montaigne, Quatrieme Serie, № 27 (окт.—дек. 1971 г.), 55—58; и Жан Моран “Marie le Jars de Gournay: 'La fille d'alliance' de Montaigne”, там же, стр. 45—54. На моё толкование Гурне повлияла работа Мэриэнн Клайн Горовиц, “Marie de Gournay, Editor of the Essais of Michel de Montaigne: A Case-Study In Mentor-Protegee Friendship”, The Sixteenth Century Journal, XVII, № 3 (осень 1986 г.), 271—84.

[11] Первая цитата из Égalité, стр. 52—53 (перев. Г. Лернер). Вторая и третья — по Илсли, A Daughter of the Renaissance, стр. 205 и 207.

[12] “Grief des dames”, стр. 108—9. (перев. Г. Лернер).

В условиях религиозных войн Реформации, возникновения множества сект и принесённых ими масштабных общественных перемен вопрос женского образования становился всё более острым и практическим. Образование теперь было не просто необходимостью для экономического и классового роста. Для протестантизма оно стало прямым путём к спасению души, то есть как личной, так и общественной духовной ответственностью. Благодаря этому в протестантских странах развивалось общественное образование, пуритане-колонисты в Новой Англии открывали общественные школы, а реформаторы и просветители от протестантизма выступали за образование для обоих полов. Однако общество опасалось, что женщины, получив образование, забросят домашние и материнские обязанности. Чтобы успокоить эти страхи, вместе с борьбой за интеллектуальную эмансипацию стали говорить и об ограничениях для женщин. Как мы увидели ранее, женщины семнадцатого века защищали свой пол и говорили, что из образованной женщины получится не только лучшая мать, но и лучшая жена и помощница.

Из-за кажущегося соглашательства и подчинения установленным мужчинами гендерным нормам современные читательницы с трудом принимают эти утверждения и не замечают в них движения к переменам. Поскольку из-за общественных и материальных условий существование женщины, которая занимается профессиональным трудом и обеспечивает себя сама, было невозможным, придумывать новые гендерные роли также было невозможно. Однако женщины могли рассуждать и рассуждали о том, что все они переживают дискриминацию в образовании и, значит, составляют группу, имеющую определённые общие претензии. Когда рассуждение приходило к этому итогу, начинались преобразования. Отдельная женщина, столкнувшаяся с несправедливостью, становилась частью угнетённого сообщества. К концу семнадцатого века женщины начали гораздо более активно требовать образовательных возможностей, демонстрируя при этом более развитый уровень политического сознания.

В Англии интеллектуальное развитие происходило в такой общественной среде, где образовательные возможности для женщин были серьёзно ограничены с тех пор, как в 1534 г. король Генрих VIII разорвал отношения с Римской церковью и закрыл все монастыри и школы при них. В результате девочки-католички лишились возможности учиться и в течение практически полувека могли получить образование только у частных учителей и учительниц или в незаконно организованных школах. Учительницы и родительницы, которые поддерживали такие школы, подвергались преследованию и суровому наказанию. В то же время и для девочек-протестанток среднего и низшего классов никакой системы общественного образования не было. Они могли учиться в благотворительных школах для бедных, но их там было гораздо меньше, чем мальчиков.

В таких обстоятельствах католичка Мэри Уорд (1585—1645 г.) организовала свои монастырские школы. В 1606 г. Уорд стала послушницей

в монастыре Бедной Клары и в 1609 г. основала во Франции женскую духовную общину, которая руководила школой для девочек. Затем она основала ещё почти десяток общин в разных странах Европы, в каждой из которых была одна школа, где могли учиться и проживать беженки из Англии, обычно девочки из высших классов, и другая, для местных учениц из бедных семей. Образовательный стандарт школ был необычно высок и брал пример с иезуитских школ для мальчиков; в план обучения входила латынь и несколько иностранных языков. С 1619 г. Уорд пыталась устроить такие же школы в Англии и в 1629 г. попросила одобрения своего ордена у Папы Римского. В 1630 и 1631 г. её общины были закрыты, однако женщина продолжала держать свои школы в Англии несмотря на преследования. Английская гражданская война лишила женщину остатков поддержки, однако в 1642 г. она открыла школу в своём родном Йорке и управляла ей до самой смерти. Вскоре после смерти Мэри Уорд школу закрыли, однако после периода Реставрации в 1686 г. в Йорке была открыта и официально признана первая монастырская школа для девочек, организованная по образцу Уорд[13].

В католической Европе образование девочкам предоставляли в основном католические ордены. Анджела Меричи (1474—1540 г.) основала в Италии орден урсулинок. Орден распространился во Франции, католической Германии, Бельгии и Голландии и предоставлял начальное и среднее образование девочкам как из богатых, так и из бедных семей. Учение сосредотачивалось на том, чтобы подготовить девочек к материнству в традициях католичества и научить их домашнему хозяйству. Другие ордены, такие как орден Сестёр милосердия и Орден посещения Пресвятой Девы Марии, предоставляли бедным образование и медицинский уход. Школы при орденах дополняли несовершенную систему французских *petites écoles* — местных приходских школ для детинь как из протестантских, так и из католических семей. К концу восемнадцатого века Франция и Германия предлагали широкие образовательные возможности девочкам из городов, в то время как Италия и Испания в этом отношении сильно отставали[14].

К КОНЦУ СЕМНАДЦАТОГО ВЕКА В АНГЛИИ, ФРАНЦИИ И ГОЛЛАНДИИ некоторые женщины определили дискриминацию в образовании как главную причину низшего положения женщины в обществе. Чтобы добиться согласия мужчин, имеющих власть реализовать их идеи, им приходилось прибегать к ряду практических доводов.

В Англии первыми поборницами расширения образовательных возможностей для женщин стали Батсуа Мэйкин, Ханна Вулли и Мэри Эстел:

---

[13] Сестра Марион Норман, Институт пресвятой Девы Марии, “A Woman for All Seasons: Mary Ward (1585—1645) Renaissance Pioneer of Women's Education”, Paedagogica Historia, XXIII, № 1 (1983 г.), 125—43.

[14] Филлис Сток, Better Than Rubies: A History of Women's Education (Нью-Йорк, изд. G.P. Putnam's Sons, 1978 г.), стр. 51—62.

все они обеспечивали себя сами. Батсуа Пелл Мэйкин (1608?—74? г.) рано потеряла мать и отца, недолго пробыла в браке и вскоре овдовела. К 1640 г. она стала известна как самая образованная женщина Англии. Батсуа была наставницей и гувернанткой детинь Карла I и некоторое время управляла школой для девушек. Самые знаменитые её ученицы — принцесса Елизавета Стюарт, дочь Карла I (в девять лет она уже говорила и писала на латыни, иврите, греческом, французском и итальянском языках), и Люси Гастингс, графиня Хантингдон.

Главный труд Мэйкин в защиту женского образования, *An Essay To Revive the Ancient Education of Gentlewomen* («Эссе о возрождении античного образования для дам»), был написан анонимно. Она убеждала читательниц, что «не стремится уравнять женщину с мужчиной и уж тем более поставить её выше. Женщины — пол слабый, однако способный воспринимать великое, и временами наравне с лучшими из мужчин»[15]. Автриса подчёркивала, что женщины смогут извлечь пользу из образования, включая «радость познания» и возможность упражнять ум, и что благодаря образованию они будут менее доверчивы к ересям. Отвечая на все возможные возражения, Мэйкин уверяла мужчин, что из образованной женщины выйдет и лучшая жена, и лучшая мать:

> Если бы Бог задумал женщину лишь [!] как скот, но более высокого порядка, он не дал бы ей разума… Бог замыслил женщину как помощницу мужчине в его постоянных делах и в заботах о семье и владениях, когда такая помощь особенно ему нужна: в болезни, в слабости, в отсутствии, в смерти и прочее [!]. Если оставим мы мужчин в такие времена, то сами отринем благословение Божье… Жёны благодаря добродетели [!] образования смогут быть полезны мужьям и в ремесле, как женщины в *Голландии*… И чад мужа они смогут выучить, особенно языкам; вновь повторяю это, потому что это столь весомый довод, которого должно быть достаточно (коль нет других), чтобы склонить чашу весов.
>
> …Никто не обладает даром оказать такое глубокое впечатление на чад, как матери…[16]

Мэйкин предлагала новаторский подход к преподаванию иностранных языков: один год изучать грамматику английского языка как основу для латыни; начинать активно изучать иностранные языки в девять лет; начинать с латыни, которую можно выучить за полгода, чтобы далее было проще изучить французский, которым можно овладеть уже за три месяца. Женщине удалось доказать успех методики на примере нескольких своих блестящих учениц[17]. Однако Мэйкин предлагала включить в программу обучения и «все

---

[15] [Батсуа Мэйкин] An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewomen, Augustan Reprint Society, № 202, 1973 г. Перепеч. изд. (Лос-Анджелес, Wm. Andrews Clark Memorial Library, 1980 г.), стр. 29. См. также Дж. Р. Бринк, “Bathsua Makin: Scholar and Educator of the Seventeenth Century”, International journal of Women's Studies (1978 г.), стр. 717—26.

[16] Там же, стр. 23, 27, 28.

[17] [Мэйкин], An Essay, стр. 37.

предметы, которые обычно изучают в других школах», например кулинарию, географию, музыку, пение, письмо и ведение счетов[18]. Любопытно отметить, что женщина дополнила свои доводы длинным рядом примеров знаменитых и выдающихся женщин, упомянув в том числе множество современниц[19].

Ханна Вулли (род. в 1623 г.), сирота, с двадцати четырёх лет руководила школой, а затем стала работать гувернанткой. Она была счастлива в браке, затем овдовела, вышла замуж повторно и вновь овдовела. Ханна зарабатывала на жизнь написанием кулинарных книг и книг житейских советов. Её саркастичные замечания о женском образовании прекрасно отражают общественный климат, из которого мог выйти более чёткий и философский феминистский аргумент:

> Достойное образование для женского пола теперь повсюду заброшено, и его можно только оплакать. Большинство в наше дурное время считает достаточно учёной и мудрой ту женщину, что способна отличить мужнину постель от чужой[20].

Кроме этих трёх поборниц просвещения их век породил удивительное количество образованных аристократок, которые своими литературными работами в прозе, поэзии и драме послужили прообразом образованной женщины.

В середине века Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл, о которой мы говорили ранее, выразила жажду женщин к образованию, женской подружбе и поддержке. Герцогиня обучалась сама, и её знания были бессистемными и неглубокими, однако она написала пять «научных» трактатов, опубликовала пять сборников стихотворений, два сборника эссе и писем и два тома пьес и стала (возможно, самой) плодовитой писательницей своего века. Она остро описывает ограничения, с которыми сталкиваются женщины:

> Мы живём и умираем, будто бы произошли от животных, а не от людинь; мужчины счастливы, женщины — несчастны; мужчинам остаётся лёгкость, покой, удовольствие, богатство, власть и слава, женщинам — неустанный труд, тяготы боли, тоска по удовольствиям, беспомощность бесславия. И всё равно мужчины столь жестоки и несправедливы к нам, что стремятся лишить нас всех свобод и готовы похоронить нас в своём доме или постели как в могиле. Вот

---

[18] Митци Майерс, “Domesticating Minerva: Bathsua Makin's 'Curious' Argument for Women's Education”, Studies In Eighteenth Century Culture, American Society for Eighteenth Century Studies (Мадисон, изд. University of Wisconsin Press, 1985 г.), стр. 173—92; цитата на стр. 179; цитата из [Мэйкин], Essay, стр. 42.

[19] Майерс приводит проницательный комментарий о важности списков Мэйкин; см. там же, стр. 181—85. Этот вопрос мы подробнее рассмотрим в Главе одиннадцатой.

[20] Ханна Вулли, Gentlewoman's Companion, ч. 1, по цитате у Ады Уоллас, Before the Bluestockings (Лондон, изд. Allen & Unwin, 1929 г.), стр. 44.

истина — мы живём как летучие мыши или совы, трудимся как животные и умираем как черви[21].

В одной из пьес под названием *The Convent of Pleasure* («Обитель радости») 1668 г. героиня, богатая дама, основывает женскую общину. Героиня, леди Хэппи (от англ. *happy* — счастливая), объясняет:

Мужчины — единственная беда женщин… они причиняют им боль и не приносят радости… Таким образом… Я соберу столько знатных особ моего пола, сколько будет способно в достатке содержать моё поместье, чьё благородство более, чем богатство, и будут они жить безмужно и принесут обет безбрачия. Так, будем мы жить в затворничестве, наслаждаясь всеми доступными и дозволенными законом удовольствиями и радостями; моя обитель будет не обителью строгости и смирения, но домом свободы, местом не притеснения чувств, но их услады[22].

Утопическая картина женской общины, опубликованная в 1668 г., на несколько лет опередила образ женского сообщества, разработанный Мэри Эстел. Но на этом их сходство заканчивается — современницы, обе ратующие за развитие женского образования, придерживались совершенно разного стиля и образа мышления. Герцогиня Ньюкасл была богата, состояла в счастливом браке и придерживалась вполне традиционных взглядов на гендер. Мы рассмотрели, как её собственные амбиции перешли в написание истории жизни её мужа, и как зарождающееся сочувствие идеям феминизма обрело выражение через эксцентричность в нарядах и поступках, которую женщина её положения могла себе позволить, не боясь утратить статус.

Мэри Эстел была дворянкой из купеческого сословия; её отец торговал углём в Ньюкасле. В двенадцать лет Мэри осиротела и всю жизнь прожила в аристократической бедности, полагаясь на попечение подруг. Женщина решила не выходить замуж и наслаждалась одинокой жизнью; она жила в Лондоне добропорядочной жизнью независимой писательницы. В политических и религиозных воззрениях женщина была консервативна — поддерживала консервативную партию Тори и англиканскую церковь, близкую к католицизму, а благодаря образованию и уму участвовала в философских и политических дебатах в том числе с Джоном Локком.

Писательский путь Эстел начался с письма преподобному Джону Норрису, философу-платонику, о нескольких утверждениях в его книге *Discourses* («Рассуждения…»), с которыми женщина была не согласна. В письме Эстел кратко отразила возможное неодобрение в адрес учёных женщин, которое могло возникнуть у других, но не у человека столь

---

[21] Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл, у Хильды Смит, Reason's Disciples: Seventeenth-Century English Feminists (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1982 г.), стр. 82.

[22] Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл, из “The Convent of Pleasure”, в работе Playes Never Before Printed (Лондон, 1668 г.), стр. 7, по цитате у Рут Перри, The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1986 г.), стр. 143.

«беспристрастного и мудрого», как господин Норрис. Эстел продолжала: «Хоть не могу я притязать на множество книг, языков, достижений наук и прочую помощь, кроме моего собственного любопытства, однако ни одно разумное существо не захочет оставлять мысль в бездействии»[23]. Замечания Мэри оказались столь остроумными и глубокими, что Норрис не только вступил с ней в долгую переписку, но и спустя несколько лет обмена письмами настоял на том, чтобы её опубликовать. Из писем становится понятно, что Мэри оказалась способна в логических рассуждениях одержать верх над учёным философом в его профильной сфере. Эстел соглашалась с Норрисом в том, что Бог — источник всех мыслей и чувств, и что «Бог должен быть единственным объектом нашей любви». Однако она считала, что прийти к этой любви трудно. Женщина «определённо стремилась к подружеской любви», однако признавалась, что «столкнулась со слабостью… и обнаружила, что мне очень сложно вообще любить без всякой доли желания». Она открыто давала понять, что говорит об отношениях с женщинами. Она писала: «Я нахожу в своей душе угодную тягу к той, кого люблю… будьте любезны… помочь мне отыскать средство против этого порока»[24].

Джон Норрис, как и на другие её вопросы, ответил обобщением о том, что есть тяга души и тяга тела, и что «создания» можно любить «для нашего блага, но не так, как Благо»[25]. Однако для Эстел этот завет стал обязательством и духовной основой её пожизненного безбрачия и платонической подружбы с женщинами. В главном феминистском труде Эстел, *A serious Proposal to the Ladies, For the Advancement of their true and great Interest. By a Lover of Her Sex* («Серьёзное предложение дамам по развитию их истинного и величайшего интереса, написанное доброжелательницей их пола»), который вышел в свет за год до публикации переписки с преподобным Джоном Норрисом, эта установка находит выражение и становится основой для институциональных перемен[26].

Как и некоторые предшественницы, Эстел была особенно обеспокоена судьбой одиноких женщин, которые в текущих условиях были вынуждены ради материального содержания вступать в нежеланные и неблагоприятные браки. Она предложила основать школу-пансионат и дом для таких женщин, который мог бы стать и пристанищем для тех, кто вообще не хочет выходить замуж. Другие женщины, получив в этой школе образование, могли бы претендовать на более выгодные и достойные браки. Автриса подчёркивала, что обучение должно стоить меньше, чем семьи сейчас тратят на приданое. Она представляла, что для образованной одинокой женщины «весь мир будет

[23] Мэри Эстел и Джон Норрис, Letters Concerning the Love of God, Between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris (Лондон, Джон Норрис, 1695 г.), стр. 2—3. См. также Рут Перри, The Celebrated Mary Astell, стр. 74—86.

[24] Норрис и Эстел, Letters Concerning the Love of God, стр. 49—51.

[25] Там же, стр. 75.

[26] (Лондон, Р. Уилкин, 1694 г.).

семьёй». Утверждение основывалось на глубокой вере в силу разума, как в философии Декарта. Мэри побуждала женщин думать самостоятельно и больше прислушиваться к собственному здравому смыслу, нежели к чужим суждениям.

Этот ранний труд, хоть и оказал значительное влияние на современниц, был гораздо более умеренным в плане феминизма по сравнению с трудом о браке. В нём автриса предельно чётко обрисовала связь между дискриминацией женщин в образовании и отсутствием у них власти в обществе:

> В образование мальчиков вкладывают много времени и сил, забот и затрат, в образование же девочек — меньше или вовсе нисколько. Первых рано приобщают к наукам, знакомят с древними и современными открытиями; они изучают книги и получают всяческую возможную поддержку — не только обещание славы (награды сегодня безынтересной), но также титула, авторитета, власти и богатства для приобретения благ… вот награды их развитию. Последние же сталкиваются с преградами и неодобрением; их не подталкивают к наукам и искусствам, а отталкивают от них прочь. Вечное пугало насмешек и издёвок призвано отвадить их от Древа познания. Если же, несмотря на все преграды, природа одерживает верх, и хозяевам не удаётся удержать женщин в желанном невежестве, то смотрят на них как на чудищ, порицают их, завидуют им и всячески им препятствуют.
>
> И вновь мужчины занимают все места, где есть власть, ответственность и выгода, пишут законы, судят; они держат в своих руках не только острейший меч, но все мечи и ружья, которые по праву силы [!] дают им высочайшее право на всё, что бы ни пожелали они назвать своим — кто может с ними соперничать? На их стороне обычаи незапамятных времён нашего света, древние [!] традиции и современные привычки! Отцы наши всюду учили превосходству над слабым полом и сами прибегали к нему…[27]

«Серьёзное предложение» Эстел произвело большое впечатление на современниц и снискало широкую поддержку среди знатных женщин; считается, что некая леди, возможно, сама принцесса Анна, предложила спонсировать создание описанной женской школы. От участия в предприятии её отговорили церковники, опасаясь, что «женская обитель» Мэри Эстел станет шагом в сторону католичества. Даниэль Дефо заимствовал идею Эстел и ссылался на неё в работе «Опыт о проектах» 1697 г. Многие женщины говорили о том, как на них повлияли идеи Эстел, в том числе Джудит Дрейк, леди Мэри Чадли, леди Мэри Уортли-Монтегю и Элизабет Элстоб.

Феминистские доводы Мэри Эстел в религии мы рассмотрели в Главе седьмой. В работе *Reflections upon Marriage* («Некоторые рассуждения о браке») Эстел шагнула дальше предшественниц в критике института брака и в защите безмужия. Хотя она очевидно и открыто осуждала брак,

---

[27] [Мэри Эстел] Some Reflections upon Marriage (Лондон, Уильям Паркер, 1730 г.), стр. 172—73.

консерватизм в политических взглядах ограничивал её суждение. Автриса проводила аналогию между браком и государством, однако, поскольку не верила в право подданных бунтовать даже против несправедливого правления, то была вынуждена советовать замужним женщинам смириться с ролью мучениц перед лицом несправедливости. Однако в первую очередь она рекомендовала женщинам вступать в брак с предельной осторожностью или же не вступать вовсе:

> Женщина не обременена никакими значимыми обязательствами перед мужчиной, который за ней ухаживает; у неё нет причин желать стать женой или считать замужество своеобразным повышением, когда делают её старшей служанкой мужа; брак не даёт женщине никаких преимуществ, хороший брак может стать преимуществом лишь для её ближнего. Ибо та, кто выходит замуж только чтобы принести пользу, чтобы воспитывать души для небес, которая может смириться настолько глубоко, чтобы отринуть собственные желания и намерения, чтобы искренне [!] подчиниться на всю жизнь тому, о ком не всегда можно быть уверенной, что он того заслуживает, поистине совершает деяние более героическое [!], чем те, которыми могут похвалиться знаменитые герои-мужчины. Она страдает от постоянных мук во славу Господа и на пользу человечества. Эта мысль, и только она, воистину может помочь ей пройти все тяготы и полюбить его, который, возможно, оказывается куда хуже зверя и делает положение её ещё более горестным, чем оно уже есть. Проходящей сие испытание нужен поистине сильный рассудок, подлинно христианский дух, исполненный добродетели, вся помощь, что может предоставить для неё лучшее образование, и уверенность в собственной твёрдости и силе [!]. Потому едва ли стоит удивляться, что женщины выходят замуж опрометчиво и поспешно; если бы они не торопясь обдумали и взвесили своё решение, редко решались бы они на брак.
>
> Ничуть не заносчиво для женщины заключить, что она создана для служения Богу, что в этом её смысл. Потому что Господь создал всё для Себя, и рациональный ум слишком велик, чтобы быть созданным для службы другому созданию. Женщина вынуждена служить мужчине, но эта служба — лишь мимоходное дело, как дело и обязанность мужчины держать свиней. Он был сотворён не ради этого, но, если уж нанялся на дело, то должен добросовестно его выполнять[28].

Логическое заключение Эстел об эмансипации женщин начинается с религии и с предположения о полном и естественном равенстве женщины и мужчины. Образование возвысило бы женщин, позволило бы им осознать своё положение, и они смогли бы лучше защищать себя от жестокой мужской власти. Образование пошло бы на пользу и тем женщинам, которые решили выйти замуж, потому что философия и религия дали бы им опору и помогли бы переносить свою участь. Консерватизм в политике и приверженность духовной аскезе определили её жизнь: она усмирила свои желания и жила скромно, на грани бедности, но при этом была независима и поддерживала связь с главными интеллектуальными движениями своего времени. Мечта

---

[28] Там же, стр 122—23; 99.

об общине для образованных женщин современницам казалась утопией, однако Мэри Эстел по-своему скромно воплощала её в своей жизни на закате лет в Челси. Всю жизнь она боролась с отчаянием одиночества и последнее десятилетие жизни провела в кругу подруг, в заботе и поддержке. Возможно, именно благодаря этому опыту она смогла представить более уверенный по сравнению с предшественницами женоцентричный анализ и выстроить вокруг него систему взглядов.

Следуя за ней, другие женщины продолжали язвить над принятыми убеждениями и нравами, а также выражали отвращение и злость на общественные и половые привилегии мужчин.

На свадьбе в Дорсетшире 11 мая 1699 г. прозвучала проповедь, породившая небольшую войну памфлетов, в которой женщины остроумно и живо защищали свой пол и право на образование. Преподобный Джон Спринт по случаю свадьбы решил порассуждать на тему добродетелей хорошей жены, которая должна быть покорна и уступчива желаниям мужа. Священник говорил: «Женщина была создана для утешения мужчины. Добрая жена должна быть словно зеркало… не имеющее своего отражения, но несущее отпечаток и образ лица, которое глядит в него». На это он получил резкий ответ некой «достойной леди», которая «ещё не попадалась в когти мужа»[29]. Она утверждала, что женщина была создана «спутницей мужчине, которой он может довериться… а не рабыней у ног его». Саркастически комментируя совет преподобного Спринта уважать и любить даже жестоких мужей, женщина обвинила его в том, что он поддерживает тех, кто бьют жён: «Он распаляет деспотические нравы и возвышает оскорбительные манеры многих жестоких мужей»[30]. О женщине, написавшей памфлет, не известно ничего кроме имени.

Эта же проповедь вдохновила выступить в защиту женщин известную писательницу. Леди Мэри Чадли (1656—1710 г.) в 1703 г. опубликовала том стихотворений, а в 1710 г. — одно из эссе. Она прославилась стихотворением *The Ladies Defence* («В защиту женщин»), написанным в ответ на проповедь преподобного Спринта. В нём поэтесса остроумно критикует его взгляды и выступает за женское образование. Один из персонажей так подводит итог мужской точки зрения:

Так в чём вина, коль интересы наши бдим
И знания и мысль в своём кругу храним?
Одно лишь это нам дарует власть,
Лишившей коей, не живём мы всласть.
Где вам невежество — там нам опора.

---

[29] Обе цитаты по [Юджинии] The Female Advocate... Reflections on a late Rude and Disingenuous Discourse delivered by Mr. john Sprint in a Sermon at a Wedding May 11th at Sherburn In Dorsetshire, 1699 (Лондон, Эндрю Белл, 1700 г.).

[30] Там же, стр. 53.

На это героиня Мелисса отвечает:

Нам тяжко жить в презрении мужском
Не зная, как завоевать признание притом.
Закрыв дорогу к знаниям, к наукам, в класс,
Старательно воспитывают глупость в нас,
Глумятся над рассудком, над умом шутя, —
И остаёмся мы наивны как дитя.

Но вам назло к себе останемся добры,
Сумеем гнев презреть, уловки обойти,
Направим силы, чтобы мудрость обрести.
Оставим жизни суету и станем, глядь,
Читать и мыслить, мыслить и читать,
Чтоб разум со стараньем воспитать[31].

В выдающемся стихотворении-вступлении под названием «Стихи, обращённые ко всем женщинам», Чадли описывает брак как подлинное рабство, заявляя: «Какая разница, — жена или служанка? — Суть одна». Она называет жён бессловесными: «Скажи словцо, — живою съест, в распоряженье — только жест, а новоявленный всевышний, не удостоя фразой лишней, кивнёт в ответ, решая, так ли ты исполняешь роль в спектакле». Стихотворение заканчивается советом: «Люби себя, коль ты умна, и знай: мужчинам — грош цена!»[32].

Практически двумя поколениями позже энергичной защиты женщин от леди Мэри Чадли завязалась ещё одна война памфлетов по женскому вопросу. Анонимная автриса, назвавшая себя «Софией, достойной личностью», опубликовала памфлет, который продавался за шиллинг и был дерзко озаглавлен *WOMAN Not Inferior to MAN or, A short and modest Vindication of the natural Right of the FAIR SEX to a perfect Equality of Power, Dignity, and Esteem, with the Men* («Женщина не уступает мужчине, или Краткая и скромная защита естественного права прекрасного пола на совершенное равенство власти, достоинства и уважения с мужчинами»)[33].

Аргументация Софии непосредственно следовала за аргументами самого передового мыслителя-феминиста своего времени, француза Франсуа Пуллена де ля Барра. Его эссе «О равенстве двух полов» 1673 г. было

[31] [Леди Мэри Чадли] The Ladies Defence: or, The Bride-Woman's Counsellor Answered: A Poem In a Dialogue Between Sir John Brute, Sir Wm. Loveall, Melissa and a Parson (Лондон, Бернард Линтотт, 1709 г.), стр. xxi, xix, xxix.

[32] Там же, стр. 40. *Перев. на русский язык — Е. Фельдман.*

[33] [София] Woman not Inferior… (Лондон, отпечатано для Джона Хокинса, 1739 г.), все цитаты на стр 23—24.

опубликовано в Англии в переводе в 1677 г[34]. София, как и Пуллен де ля Барр, утверждала, что разница между полами заключается только в разных телах. У души же нет пола, поэтому никакой настоящей разницы между женщинами и мужчинами быть не может: «Следовательно, вся разница проистекает от *образования, занятий* и *впечатлений* от *внешних* объектов, которые окружают нас в разнообразных обстоятельствах». Благодаря образованию женщины бы обрели «точность мысли, правильность речи и верность поступков», а также умение справляться со страстями. София вполне прямолинейно называет причину дискриминации женщин в образовании: «Почему они [мужчины] так старательно стремятся воспрепятствовать нашему учению, на которое мы имеем равное право, и оставить его для себя, если только не потому, что мы разделим с ними их службу обществу, которую исполняют они столь убого, и превзойдём их»[35].

Выстраивая убедительную логическую аргументацию, София утверждает, что женщины, поскольку они умны, смелы и добродетельны, имеют то же право, что и мужчины, занимать любые должности в обществе: «Если нет нас за университетскими кафедрами, то не по нехватке способностей занять это место, а по жестокости, с которой мужчины вмешиваются и препятствуют нашим планам»[36].

Пуллен де ля Барр утверждал, что женщины способны занимать любой пост и выполнять любую работу в обществе и даже быть военачальницами, однако всё-таки считал главнейшей задачей всех женщин материнство. София поддержала первую часть довода, а вторую проигнорировала. Она привела в пример достижения английский королев и удивительно хладнокровно продолжила:

> Не понимаю, почему увидеть женщину с жезлом в руке более странно, чем женщину с короной на голове, и почему более удивительно увидеть женщину в военном совете, чем в совете государственном. Почему она способна вести парламент, но не способна вести армию или командовать на море так же, как распоряжается в своих землях?.. В военном искусстве, как и в других, нет никакой загадки, которую женщина не способна постичь. Женщина так же, как и мужчина, способна с помощью карты определить, где хорошее место, а где дурное, где пройти опасно, а где безопасно, и где следует разбить лагерь… Женщины столь же красноречивы, отважны и горячи, когда на кону стоит их достоинство, и так же способны брать или защищать города…

---

[34] Франсуа Пуллен де ля Барр, De l'egalite des deux sexes (Париж 1673 г.). Опубликовано на английском языке под названием The Woman as Good as the Man в 1677 г. Вероятно, эссе повлияло на взгляды Мэри Эстел, и точно — на взгляды «Софии». Ещё одна работа мужчины-феминиста, оказавшая некоторое влияние в Англии, — The Compleat Woman Жака Дюбоза в английском переводе Н. Н. с французского L'Honneste Femme (Лондон, изд. Т. Харпера и Р. Ходкингсона, 1639 г.).

[35] [София] Woman not Inferior…, стр. 23—24.

[36] Там же, стр. 40.

> Нам достаёт и духа, и силы, и смелости, чтобы защищать страну, и рассудительности, чтобы ей править[37].

В заключение автриса призывала женщин отказаться от праздных развлечений и развивать ум. Доводы Софии, хоть и не вполне оригинальные, выделяются среди взглядов феминисток семнадцатого века уверенным и решительным тоном[38].

Несмотря на скромные усилия Батсуа Мэйкин, Мэри Эстел и Мэри Уорд по организации школ, в конце семнадцатого века очень мало образовательных учреждений были готовы принять английский девочек. Первопроходицы женского образования заложили теоретическую основу своих замыслов и создали несколько примеров, однако далеко пойти они не смогли. К началу восемнадцатого века главным средством самовыражения для образованных англичанок служили салоны, где можно было вести интеллектуальные беседы с учёными мужами и знакомиться с женщинами, стремящимися к знаниям. Это явление мы рассмотрим подробнее в Главе десятой.

Можно сказать, что просвещённые женщины в Европе начала восемнадцатого века преодолели три первые ступени к феминистскому сознанию: обрели право говорить, вдохновение высказываться и право учиться и учить[39]. Даже тогда последнее право было доступно лишь малому числу женщин и включало самые начальные уровни обучения; большинство женщин в Европе и Америке обретут право учить лишь через два века.

Одной из английский «синих чулок», как насмешливо называли образованных участниц салонов, была Ханна Мор (1745—1833 г.), мыслительница-консерваторка, которая трудилась и писала ради развития женского образования. Она состояла в движении воскресных школ, которое стремилось повысить нравственность среди бедного населения с помощью образования. В 1790 г. Ханна Мор вместе с сёстрами основала одиннадцать деревенских школ; до этого они много лет держали в Бристоле самую успешную в восемнадцатом веке школу для девочек. Занятия в деревенской школе проходили по воскресеньям, после церковной службы — только в это время детини из рабочих и крестьянских семей, обычно занятые тяжёлым

---

[37] Там же, стр. 49, 61.

[38] Через несколько лет как ответ Софии вышел памфлет-обвинение, подписанный «Джентльменом». София ответила на него работой Women's Superior Excellence over Man or a Reply by Sophia, A Person of Qualjty (Лондон, изд. J. Robinson, 1743 г.). В нём она дополнила ранние аргументы феминистской критикой Библии и сравнила женщин на брачном рынке с «чернокожими, которых продают и покупают на базарах Западной Индии» (стр. 69).

[39] Выводы о женщинах восемнадцатого века основаны на следующих работах: Кэтрин М. Роджерс, Feminism In Eighteenth Century England (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1982 г.); Элис Браун, The Eighteenth-Century Feminist Mind (Брайтон, Сассекс, изд. Harvester Press, 1987 г.); Дорис Мэри Стентон, The English Woman In History (брит. изд., 1957 г.; Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1977 г.); Мойра Фергюсон, British Women Writers, 1578—1799 (Блумингтон, изд. Indiana University Press, 1985 г.); Сильвия Харкстарк Майерс, The Bluestocking Circle: Women, Friendship; and the Life of the Mind In Eigteenth-Century England (Оксфорд, изд. Clarendon Press; 1990 г.).

трудом, были свободны. Эссе, романы и трактаты Ханны Мор привлекли множество последовательниц её образовательных идей[40].

Несмотря на слабый прогресс в развитии женского образования обсуждение этой темы стало главным средством развития феминистских идей. Например, трактат французского писателя Франсуа де Салиньяка де Ла Мот-Фенелона «О воспитании девиц» 1686 г., написанный для дочерей французской знати, выражал взгляд на природу и место женщины, типичный для эпохи Возрождения. Фенелон считал, что образование должно готовить женщину к её общественной роли: знатные дамы должны знать богословие, договорное право и уметь управлять поместьем и прислугой. На практике идеи Фенелона воплотила мадам де Ментенон, фаворитка и впоследствии супруга короля Людовика XIV. С 1680 года она основала несколько небольших школ-пансионатов и, наконец, Сен-Сир — первую во Франции государственную школу для девочек; в 1693 г. школа была закрыта по решению революционного правительства. Учебный план школы Сен-Сир стал образцом для многих школ ордена урсулинок[41].

В то время как в образовательных принципах Фенелона были отражены идеи аристократии и роялизма, движение, известное как Просвещение, заложило основу интеллектуальной революции. Философини и философы Просвещения ставили на место религии науку и считали человеческий разум самым мощным инструментом познания себя, мира и вселенной. По их мнению, самой мысли было достаточно, чтобы постичь законы природы и общества. Отрицая откровения, религию и авторитеты, мыслительницы и мыслители Просвещения говорили о том, что личность может быть самодостаточна и может получать знания из опыта. Получив достаточное образование, все людини могли стать полезными в обществе, организованном на основании рациональных принципов. Рационализм Рене Декарта освободил женщин, поскольку предполагал, что именно разум, а не тело, является инструментом ощущений и познания, и что женщины и мужчины в равной степени способны к познанию. Картезианство отрицало формальное образование как путь к высшему познанию; согласно ему, мыслить и логически рассуждать могут все. Такие идеи не только вдохновили ряд женщин, таких как Мэри Эстел, леди Дамарис Мэшем и Мари де Гурне, вступить в философские дебаты с выдающимися мыслителями своего времени, но помогли им выстроить новую систему взглядов, ведя с ними личную переписку[42].

---

[40] Ханна Мор, Strictures on the Modern System of Female Education with a VIew to the Principles and Conduct Prevalent Among Women of Rank and Fortune (Филадельфия, изд. Thomas Dobson, 1800 г.).

[41] Сток, Better Than Rubies, стр. 72—77.

[42] Вывод Рут Перри в работе “Radical Doubt and the Liberation of Women”, Eighteenth Century Studies, 18, № 4 (лето 1985 г.), 472—93. Благодарю Рут Перри за доведение этой статьи до моего внимания.

Джон Локк (1632—1704 г.), главный теоретик политики своего времени, разработал оптимистическую, рациональную и светскую политическую философию, которая оказала влияние на авторов американской Конституции и стала основой политического либерализма.

Локк говорил о естественном состоянии доброжелательности, где нет подчинения и рабства, где все имеют неотчуждаемое право на жизнь, свободу и собственность. Для защиты этих прав людини заключают общественный договор и создают государство. Однако государство не имеет права попирать естественные права людинь; таким образом, государство должно быть конституционным и должно основываться на соглашении подданных[43]. Локк не исключал женщин из предложенной теоретической модели, однако отделил их от общественного договора, предположив, что подчинение женщины мужчине в семье естественно и сложилось раньше организованного общества. Таким образом, мужчины обладали отцовской властью над женщинами, однако это «естественное право», по Локку, не было связано с гражданским обществом — проблема гражданского статуса женщины попросту ускользнула от его внимания. Тем не менее, теория общественного договора и естественных прав вооружила все подчинённые группы соответствующими теоретическими постулатами[44].

Французский философ Жан-Жак Руссо применил идеи Просвещения к образованию. Один из самых радикальных мыслителей политики своего времени, Руссо в работе «Эмиль» сформировал структуру образования для воспитания гражданина нового идеализированного государства. Однако в вопросе женского образования Руссо был крайне консервативен. Описывая образование, полагающееся Софи, будущей жене Эмиля, писатель предполагает, что цель жизни женщины — «…заботиться о них [мужчинах], когда вырастут, давать им советы, утешать, делать жизнь их приятною и сладкою — вот обязанности женщин во все времена». Руссо заключает: «…женщина создана специально для того, чтобы нравиться мужчине»[45]. Таким образом, цель образования для женщины — научиться любить свои обязанности по отношению к мужчине и исполнять их разумно и радостно.

Мэри Эстел оспорила взгляды Локка в книге *The Christian Religion* («Христианская религия…») с точки зрения роялизма и веры[46]. Мэри Уолстонкрафт, убеждённая сторонница идей Просвещения, возразила против

---

[43] Джон Локк, «Два трактата о правлении», 2-е изд., ред. Питер Ласлетт (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1967 г.).

[44] Подробное обсуждение и феминистскую критику теории общественного договора см. у Кэрол Пэтнем, The Sexual Contract (Стэнфорд, изд. Stanford University Press, 1988 г.). Обсуждение последствий философии Просвещения для женщин см. у Линды Кербер, Women of the Republic: Intellect and Ideology In Revolutionary America (Чапел-Хилл, изд. University of North Carolina Press, 1980 г.), стр. 15—32.

[45] Жан-Жак Руссо, «Эмиль», Барбара Фоксли (перев.), 1763 г. (Лондон, изд. J.M. Dent, 1974 г.), V, первая цитата — стр. 328; вторая— стр. 322.

[46] Мэри Эстел, The Christian Religion, As Profess'd by a Daughter of the Church of England (Лондон, изд. R. Wilkin, 1705 г.). См. Перри, Mary Astell, стр. 90—97.

того, что Локк исключил женщин, и заявила, что женщины точно так же, как и мужчины, обладают естественными правами. В отличие от Эстел, она принимала философские и политические доводы Локка, однако распространяла их в том числе на женщин. Точно так же она принимала идеи Руссо об образовании мальчиков, но отрицала его консервативные взгляды на образование девочек.

Хотя работу Уолстонкрафт уже нельзя считать первой полноценной теоретической работой по феминизму, это всё-таки первая феминистская теория, требующая женских прав и равенства в контексте более широкой теории освобождения всего общества и отделившая такие требования от доводов религии, которые до этого составляли основу женской мысли. В крупнейшем своём труде «В защиту прав женщины» автриса вновь приводит большинство доводов в пользу равного образования для женщин, начиная с семнадцатого века, однако резко отрицает взгляд Руссо на женщину как на создание, которое всегда должно подчиняться, простым высказыванием: «Что за нелепость! … Если женщины по природе своей и ниже мужчин, всё равно их добродетели… должны быть те же, что и у мужчин, в противном случае добродетель есть понятие относительное»[47].

По мнению автрисы, женщины угнетены и обществом, и мужчинами; также она открыто пишет о необходимости солидарности женщин. Тем не менее требование прав для женщин она основывает на роли женщины как жены и матери:

> Если детиням следует давать образование, чтобы они понимали истинные основы патриотизма, то должна быть патриоткой и их мать…
>
> Поскольку забота о детинях в младенчестве есть одна из главнейших обязанностей, отведённых женщине природой, то она рождает множество убедительных доводов в пользу развития женского разума, если рассматривать его всерьёз… Чтобы быть хорошей матерью, женщина должна обладать здравым смыслом и той независимостью ума, которой обладают немногие из женщин, приученных во всём зависеть от мужей. Из кротких жён обычно выходят дурные матери…
>
> Привожу очевидное заключение — воспитайте в женщинах существ рациональных, взрастите их как свободных гражданок, и вскоре станут они добрыми жёнами и матерями, — если притом мужчины не забросят обязанности свои как мужей и отцов[48].

Представление о том, что образованная женщина станет лучшей и более достойной матерью, подчёркивается настойчиво и демонстративно. Именно

---

[47] Мэри Уолстонкрафт, A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects, 1792 г. (Нью-Йорк, изд. Garland, 1974 г.), стр. 51. Многое я почерпнула из рукописи Вирджинии Сапиро, A VIndication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1992 г.).

[48] Там же, Уолстонкрафт, VIndication, стр. VIII, (1 абз. цитаты); стр. 265 (2 абз.); и стр. 312 (посл. абз.).

оно не раз прозвучит ещё более громко в конце восемнадцатого и в начале девятнадцатого веков во Франции, Германии и Америке.

Дебаты о женском образовании в ранней Американской республике могут служить прообразом таких же дебатов в странах Европы. Женщины активно участвовали в американской Войне за независимость: собирали средства, поддерживали бойкоты, писали петиции, добровольно работали на благо армии, а также трудились на неизменном экономическом фронте домашнего труда. Всё это дало им возможность по-новому осознать себя как в домашней, так и в общественной жизни. Дебаты о составлении и подписании Конституции США и конституций отдельных штатов вдохновили идеологию радикального республиканства, и неизбежно некоторые группы, исключённые из политических дебатов, стали оспаривать её пределы. Пример такого дебата между Джоном и Эбигейл Адамс мы рассмотрели ранее в Главе первой. Драматургиня и первая историкесса американской революции Мерси Отис Уоррен создала героические женские образы, чья сила и преданность свободе должны были вдохновить современниц. Однако главы юной республики не пожелали ни включить женщин в политию, ни дать им право голоса в политических дебатах. Даже само понятие «учёной женщины», как считалось, представляет опасность для целостности домохозяйства и, следовательно, общества.

При таких условиях понятие «матери Республики» было и консервативным, и либеральным одновременно. Оно подразумевало, что для должной работы республиканского строя гражданки и граждане должны получать широкое общее образование. Благодаря этому в стране не будут попираться демократические права. Матери будут воспитывать сыновей в духе республиканской гражданственности, то есть должным образом участвовать в управлении республикой[49].

Это понятие впервые прозвучало в речи философа и общественного деятеля Бенджамина Раша в 1787 г. на открытии Академии для девушек в Филадельфии. Раш предположил, что женщины и мужчины так и будут действовать в разных сферах, однако в Республике роль матери приблизится к общественно значимому уровню. Чтобы справляться с этой ролью, женщинам будет необходимо иметь хорошее образование.

Слова Раша выразили уже сложившееся убеждение — об этом говорит широкое распространение женских академий в период с 1790 по 1820 г. Образование, которое давали в этих академиях, прямо отражает ограниченные

---

[49] Понятие и развитие образа матери Республики обсуждается у Кербер, Women of the Republic, гл. 7 и 8; Л. Кербер, "The Republican Mother: Women and the Enlightenment-an American Perspective», American Quarterly, 28 (лето 1976 г.), 187—205; Мэри Бет Нортон, Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800 (Бостон, изд. Little, Brown, 1980 г.), стр. 243—55; Джинн Бойдстон, Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor In the Early Republic (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1990 г.), гл. 2.

представления о том, какое образование должны получать женщины. Например, в Академии в Филадельфии, передовой для своего времени, в план обучения входило чтение, письмо, арифметика, английская грамматика, сочинение, риторика и география, плюс традиционное домоводство. Учебные заведения не ставили целью дать девочкам такое же образование, как и мальчикам, — скорее они стремились воспитать из женщин приятных компаньонок и помощниц для мужчин среднего класса. В мужском представлении о женщине как о матери и воспитательницы детинь, влияющей на судьбу страны, слилось принятие гендерной роли женщины и признание её текущего и потенциального влияния на политическое общество. Однако представление было патриархальным — женщина касалась политики косвенно, обладала влиянием, а не прямой властью, и это влияние должно было выражаться через других и в интересах других. Кроме того, политическое влияние женщины определялось как вторичное последствие первичной роли женщины как матери, улучшение её положения и признание функции, но не право, на основании которого можно было выдвинуть требование равенства. Такое представление отличалось от феминистских убеждений, описанных гораздо ранее такими мужчинами как гуманист Генрих Корнелиус Неттесгеймский и писатель Франсуа Пуллен де ля Барр, которые отстаивали полное равенство женщины и мужчины на основании религии, морали и естественных прав.

Женщины в основном воспринимали понятие «матери Республики» иначе. Пример тому — выпускная речь некой Присциллы Мейсон в той же Академии для девушек в Филадельфии, которая прозвучала спустя два года после выступления Раша. Должным образом извинившись за обращение к «смешанной аудитории», что может считаться «новшеством», мисс Мейсон произнесла:

> Сильные мира сего своими деспотичными конституциями отказали нам в знании, а потом упрекнули за тягу к нему. Будучи сильнее, они сразу присвоили себе и скипетр, и клинок… они лишили женщин преимущества общего образования, запретили им воплощать их таланты… К счастью, сегодня начинает преобладать более либеральная мысль.

Девушка призвала слушательниц максимально использовать новые образовательные возможности и заявила, что они должны иметь право служить в церквях и судах. Наконец она предложила создать «сенат женщин… избранных из каждой части Союза» и сделать его частью федерального правительства[50].

Похожее заявления выдвинула Джудит Сарджент Мюррей в памфлете, который позднее вырос в сборник статей. Мюррей предостерегала девушек

---

[50] The Rise and Progress of the Young Ladies' Academy of Philadelphia… (Филадельфия, изд. Stewart and Cochran, 1794 г.).

«от низкой самооценки», которая может подтолкнуть их к поспешному и необдуманному замужеству, и призывала воспитывать в себе уверенность и независимость[51]. Через восемь лет, овдовев и вновь вступив в брак, Мюррей выразила свои феминистские убеждения в серии журнальных статей. Она отметила, что девушки, видя, как презирают «старых дев», склонны принимать любое предложение брака. Вместо этого автриса призывает девушек «уважать одинокую жизнь и даже считать её *наиболее предпочтительной*… Я знаю, что одинокая жизнь несёт благопристойность, полезность, [!] спокойствие, независимость, радость общения и святость подружбы; и я логически должна заключить, что, если не найдётся подлинно родственной души… безбрачие является вариантом самым предпочтительным». Она побуждала женщин готовиться к возможной независимости и учиться «действовать *собственными силами в собственных интересах*»[52]. Важно отметить, что Джудит Сарджент Мюррей вновь изобретает идеи и доводы, которые ранее приводила Мэри Эстел, о чьём существовании она не знала.

Представление о «матери Республики» умело повернула в свою пользу решительная и проницательная просветительница, которая внесла значительный вклад в развитие женского образования в США. В 1819 г. Эмма Уиллард (1787—1870 г.) представила штату Нью-Йорк аргументированный план по созданию бюджетного учреждения высшего образования для женщин. Этим она стремилась доказать, что девочки способны овладевать теми же учебными дисциплинами, что и мальчики. Подробно описав неравенство и дискриминацию женщин в образовании, автриса заявила:

> Долг правительства — сделать всё возможное для настоящего и будущего процветания нации… Процветание нации зависит от качеств её граждан. Качества граждан воспитывают матери… Долг наших законодателей — уже сегодня начать формирование качеств будущего поколения, воспитывая сии качества в женщинах, что станут его матерями… [53]

Уиллард не была феминисткой, впоследствии выступала против организованных движений за права женщины и в обращении подчёркивала, что не советует девочкам получать «мужское образование», а также не защищала право женщин как гражданок на образование. Замысел Уиллард получил некоторую поддержку властей, однако воплощён не был, поэтому она основала и стала содержать собственную школу — Женскую семинарию в городе Трой. Семинария задала стандарты качества высшего образования для

---

[51] [Джудит Сарджент Мюррей] Constantia, “Desultory Thoughts upon the Utility of Encouraging a Degree of Self-Complacency, Especially in FEMALE BOSOMS”, The Gentleman and Lady's Town and Country Magazine (окт. 1784 г.), стр. 251—53.

[52] [Джудит Сарджент Мюррей] Constantia, The Gleaner: A Miscellaneous Production In Three Volumes (Бостон, изд. I. Thomas and E.T. Andrews, 1798 г.), том I, стр. 168—79.

[53] Эмма Уиллард, An Address to the Public; Particularly to the Members of the Legislature of New York, Proposing a Plan for Improving Female Education, 2-е изд. (Миддлбери, штат Вермонт, изд. S. W. Copeland, 1819 г.).

девочек. Она работала как гимназия для мальчиков — в ней преподавались все предметы, включая математику, естествознание и философию. Учебный план соответствовал формальным требованиям, и ученицы могли сдавать трудные государственные экзамены. Семинария Уиллард с 1821 по 1870 г. обучила более двенадцати тысяч учениц; многие из них стали учительницами в государственных школах, а некоторые основали собственные школы. В то же время Уиллард помогала педагогу Генри Барнарду разрабатывать планы развития государственных школ. Несмотря на консерватизм Уиллард ученицы, прошедшие её суровую школу и впитав моральные наставления, стали движущей силой американского феминизма. Некоторые, как Элизабет Кейди Стэнтон, непосредственно стояли во главе женского движения; другие, работая учительницами, сами служили примером новой женщины Америки[54].

Другие первопроходицы в деле женского образования в Америке прибегали к тому же сочетанию идеологии матерей Республики и практичности, как Эмма Уиллард. Кэтрин Эстер Бичер и Мэри Лайон также достигли выдающихся успехов в развитии института женского образования и формировании соответствующей идеологии, открыв для женщин новые профессиональные возможности и воспитав в них рвение борьбы за женское образование. Обе женщины, как и их предшественницы, выражали твёрдое несогласие с движением за права женщины, однако они, как Эмма Уиллард, выучили значительное количество общественных деятельниц, многие из которых стали феминистками.

В то время как практично настроенные поборницы женского образования предоставляли тысячам женщин профессиональное обучение и способствовали формированию нового образа женщины, несколько мыслительниц развили аргументацию в пользу женского образования и сделали из неё основу феминистского мировоззрения. В Америке этот рывок в мысли совершила Фрэнсис Райт (1795—1852 г.), образованная и обеспеченная шотландка, которая приехала в Америку в 1824 г., полная решимости поддерживать и развивать американскую демократию. Она была талантливой писательницей и основала утопическую коммуну (которая просуществовала недолго), в которой проверяла свои неординарные идеи по улучшению общества. Женщина выступала за широкий круг реформ: отмену рабства, доступную контрацепцию, закон о свободе развода, половую свободу и для женщин, и для мужчин, бесплатное обучение для всех детинь старше двух лет в государственных школах-пансионах. Последнее требование снискало поддержку первой рабочей партии в Америке — Нью-йоркской

---

[54] Об Эмме Уиллард и Семинарии в г. Трой см. у Энн Фирор Скотт, “The Everwidening Circle: The Diffusion of Feminist Values from the Troy Female Seminary, 1822—72” и Эльмиры Линкольн Фелпс, “The Self-made Woman In the Nineteenth Century”, у Энн Фирор Скотт, ред., Making the Invisible Woman VIsible (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1984 г.), стр. 64—106. Главный первичный источник — миссис А. У. Фэрбанкс (ред.), Mrs. Emma Willard and Her Pupils, or Fifty Years of the Troy Female Seminary, 1822—1872 (Нью-Йорк, опубл. миссис Рассел Сейдж, 1898 г.).

ассоциации рабочих, которая имела недолгий успех. После 1829 г. Райт выступала в штатах Огайо, Пенсильвания и Нью-Йорк; её речи получали некоторую поддержку и вызывали любопытство, враждебность и порицание. Как истинная дочь Просвещения, Фрэнсис Райт стремилась продвигать принципы рациональности и свободы мысли через равный доступ женщин к образованию. В одной из речей она говорила:

> В отношении сыновей, как и дочерей… им [родительницам] следует рассматривать их как *человеческих существ* и обеспечивать для них равное и тщательное развитие всех качеств: физических, умственных, душевных, — которые свойственны их натуре. Точно так же, в отношении дочерей их не должны касаться ни несправедливость законов, ни глупости общества. Их задача проста, ясна и несомненна. В лице дочери воспитывают они человеческое существо, как и в сыне… Никогда мужчины не возвысятся или не упадут до уровня другого пола… Пусть они изучат, в каких отношениях состоят и должны состоять два пола… Пока власть сосредоточена в руках одной стороны, другой остаётся страх и подчинение, а, выровнявшись, они придут к своему праву по рождению — равенству. Не думайте, что без равенства возможна привязанность, или дружба, или уважение… Так вперёд! Искореним зло сперва из умов женщин, затем из их положения, затем — из ваших законов[55].

Влияние Фрэнсис Райт было ограничено в силу её радикальных идей о половой свободе и её образа жизни, который современницам казался предосудительным. Саму женщину подкосил развод, в ходе которого она лишилась не только всей собственности, но и единственной дочери. Тем не менее за десятилетие на публичной сцене Америки идеи, похожие на её собственные, нашли решительное выражение в трудах и лекциях Сары и Анжелины Гримке и в трудах Маргарет Фуллер. В 1840-х годах как в теориях, так и в практике тысяч участниц реформаторских и аболиционистских организаций связь между образованием и гражданскими правами женщины была признана окончательно.

Убеждение, что женщины имеют право на равные образовательные возможности точно так же, как на равенство перед законом и в обществе, а также право голоса, стало основой нового движения за права женщины. В 1848 и 1850 г. оно в виде резолюций Конференции в Сенека-Фолсе (1848 г.) и Конвенций по правам женщин в Огайо и в Вустере, штат Массачусетс (1850 г.), вошло в устав новообразованного женского движения.

В резолюциях Конвенции в Огайо особенно ярко описана связь этих двух явлений:

> Решили, что любые различия между женщиной и мужчиной в отношении общественных, образовательных, имущественных, религиозных или

---

[55] Фрэнсис Райт [д'Арусмон], Course of Popular Lectures with 3 Addresses (Лондон, изд. James Watson, 1834 г.), стр. 24—32.

> политических практик и институтов на основании пола противоречат естественному праву, несправедливы и пагубны для чистоты, возвышения и развития в познании и добродетели всего человечества, и их следует уничтожить, немедленно и навеки… Решили, что женщине следует получать образование в соответствии с жизненными обстоятельствами, чтобы она могла обрести самостоятельность и истинное чувство собственного достоинства, необходимое для должного исполнения важных возложенных на неё задач[56].

Право женщины на образование больше не оправдывали религией, моралью или материнством. Больше не говорили, что благодаря образованию женщина станет лучшей женой, спутницей мужчины или матерью. Теперь право женщины на образование объявлялось естественным правом, правом женщины как человеки, правом, которым она вольна воспользоваться ради самореализации или для достижения других целей, для обретения независимости или для труда на других. Это решение остаётся за ней.

Образовательные возможности афроамериканского населения до Гражданской войны в США были настолько ограничены, что вопрос раздельного образования даже не поднимался. Чёрные мальчики и девочки обычно делили крохи доступных для них возможностей обучения. Тем не менее, в ранний период американской государственности было несколько чёрных педагогинь, которые основали и держали школы для чёрных детинь. В 1820 г. пятнадцатилетняя Мария Бикрафт открыла в Вашингтоне, округ Колумбия, первую школу-пансионат для чёрных девочек. Два года спустя Институт для цветной молодёжи в Филадельфии стал центром подготовки костяка чёрных учительниц, которые оказали значительное влияние на развитие чёрных школ; образование в институте соответствовало уровню женских семинарий для белых. Фанни Джексон Коппин (1837—1913 г.), бывшая рабыня, в 1860 г. выпустилась из Оберлинского колледжа и с 1869 г. в течение более чем тридцати лет возглавляла Женское отделение института. Как и другие великие педагогини и основательницы образовательных учреждений, которые шли по её стопам, в первую и самую важную очередь её целью в образовании было возвышение чёрной расы и её женщин[57]. Адаптировав идеологию матерей Республики, афроамериканские первопроходицы в сфере образования развили своё представление, в котором чёрные матери виделись освободительницами расы.

В ходе одного из величайших социальных экспериментов в истории практически четверть миллиона чёрных детинь, которые в рабстве были

---

[56] Резолюции Конвенции по правам женщин в Огайо, 19—20 апреля 1850 г.

[57] Фанни жексон Коппин, Reminiscences of School Life (Филадельфия, изд. African Methodist Episcopal Book Concern, 1913 г.). См. также Линда М. Перкинс, “Heed Life's Demands: The Educational Philosophy of Fanny Jackson Coppin”, у Дарлин Кларк Хайн, Black Women In United States History, в 4-х томах (Бруклин, штат Нью-Йорк, изд. Carlson Puhl. Co., 1990 г.), том 3, стр. 1039—48.

обречены оставаться неграмотными, в течение пяти лет с окончания Гражданской войны получили образование в более чем 4300 школ. Около 45 % учительниц освобождённых рабынь были женщинами, многие — чёрными. Движение заложило основу организации государственных школ на американском Юге[58].

Великая чёрная просветительница Анна Джулия Купер в первом полноценном феминистском труде в Америке, написанном афроамериканкой, просила чёрных мужчин «дать девочкам шанс… Научить их, что есть раса с особыми потребностями, которой могут помочь они и только они; что миру нужны их подготовленные, действенные силы, он уже просит о них». Затем автриса дальновидно описала мужскую гегемонию над идеями, понятиями и теориями:

> Пока женщины сидели с завязанными глазами и скованными руками, в кандалах невежества и бездействия, мир мысли двигался по своей орбите подобно вращению Луны; одна его сторона (мужская) всегда была на виду, так что невозможно было определить, диск это или шар… Я заявляю… что в истине есть как мужская, так и женская сторона, и ни одна сторона не выше и не ниже другой, не хуже и не лучше, не сильнее и не слабее, но они дополняют одна другую — дополняют, создавая необходимое и симметричное целое[59].

С зарождением организованного движения за права женщины мужское доминирование над определениями и идеями стало подвергаться постоянным атакам. Женщины в Америке получили равный доступ во все учреждения высшего образования лишь через сто лет, однако перемены и итог уже были неизбежны. Мир мысли перестал представлять собой лишь мужскую сторону. Другая половина человечества спустя два тысячелетия борьбы обрела собственный голос и выдвинула собственные требования. Наконец стало возможно строить настоящую и полную систему взглядов человечества, в которой объединились и мужская, и женская точки зрения, необратимо меняя представление о целом. Вслед за этим мы, женщины и мужчины, получили возможность узнать, что же такое Луна — диск или шар.

---

[58] Информацию об учительницах-афроамериканках, освобождённых рабынях и основательницах школ см. Г. Лернер (ред,) Black Women In White America: A Documentary History (Нью-Йорк, изд. Pantheon, 1972 г.), гл. 2. См. также Линда М. Перкинс, "The Black Female American Missionary Association Teacher In the South, 1861—1870", у Хайн, Black Women, том 3, стр. 1049—63; Эллен Н. Лоусон и Марлин Меррелл, "Antebellum Black Coeds at Oberlin College", там же, стр. 847—68.

[59] [Анна Джулия Купер] A Voice from the South by a Black Woman from the South (Ксения, штат Огайо, изд. Aldine Printing House, 1892 г.), стр. 78, 56, 60.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Женские объединения, сообщества, общественные пространства

Длительное и медленное движение мыслительниц к классовому сознанию и анализу своего положения, который открыл бы путь к освобождению, происходило неравномерно, рывками и часто ходило кругами. Исключённые из мужской традиции и не имеющие никаких знаний о традиции женской, отдельные женщины вынуждены были находить выходы из патриархальных представлений о гендере и их собственного ограниченного влияния, словно они были Робинзонами на пустынном острове и вновь изобретали цивилизацию. Они не имели возможности опереться на систематическую историю прогресса, прибегнуть к методическому выстраиванию тезисов, противопоставлений и обобщений, как преемственные поколения мыслителей-мужчин, которые поднимались всё выше, «стоя на плечах гигантов», и вносили свой больший или меньший вклад в формирование общего интеллектуального наследия. Как мы увидели, труды женщин безмолвно исчезали в пучине, не оставляя и следа, и последующим поколениям женщин приходилось заново проходить путь, уже пройденный до них. В течение многих поколений женщины были вынуждены доказывать, что способны с такой же пользой применить широкое и полноценное образование, что и их братья — а следующему поколению женщин приходилось снова и снова вступать на тот же путь бессмысленных доказательств…

Тем не менее женщины в мышлении вырвались из патриархата; упрямо и настойчиво, как капли воды, что точат камень, они оспаривали патриархальные убеждения, представления и толкования. Они настояли, что

способны овладеть образованием, и, предположительно одержав победу в этом споре, настояли на том, что имеют на образование право. Однако их доводы и идеи оставались абстрактными и утопическими, поскольку ещё не были основаны на преобразовательных общественных действиях. Только в женском объединении в интересах всех женщин могла родиться мысль настоящего освобождения.

В этом отношении женщины как класс не отличаются от других подчинённых групп. Освободительная мысль всегда идёт в связке с освободительным общественным действием. Мысль и действие — две необходимых стороны процесса социальных преобразований; теория и практика находятся в постоянном сложном противоречии и взаимодействии.

Диалог мистикесс с Богом доказал неотъемлемое равенство женщины и мужчины перед Господом, однако не привёл и не мог привести к общественным переменам, как и творческое освобождение одарённых женщин на протяжении веков. С утопическими видениями религиозных сектанток, в чьей жизни личные переживания сливались с самовыражением общины, всё было иначе. Мучениц и жертв гонений, свидетельниц из народа и тех, кто по-новому толковали церковное мировоззрение, объединяла способность сделать личные экстатические переживания частью коллективного опыта. Проживая перемены в сознании, они выходили из частной сферы в сферу публичную и действовали уже в ней — то есть входили в политику.

Мыслительницам, как и мыслителям, нужен был не только круг других мыслительниц, в беседах с которыми можно было проверить свои утверждения, — им нужна была аудитория, неважно, частная или общественная. Многие женщины, истории которых мы рассмотрели в настоящей книге, состояли в дискуссии с наставником или оппонентом. Женщины, которые в разное время участвовали в «споре о женщинах», спорили с предшественниками-мизогинами, часто в ходе опровержений оттачивая свои доводы и идеи. Женщины из религиозных сект определяли свою позицию в противопоставлении с наставлениями лидеров-мужчин; временами, как в случае Маргарет Фелл и Йоханны Петерсен, они сами становились лидерками и сотрудничали с мужчинами-лидерами на равных. Прекрасный пример такого сотрудничества и взаимной поддержки можно найти в семье Конрада Пёйтингера, гуманиста Реформации, который вместе с супругой Маргаритой работал в одной комнате за разными столами. Вот как он описывает эту сцену в письме к другу Эразму Роттердамскому:

> Супруга и я работали каждый за своим столом. Перед ней был открыт твой латинский перевод Нового завета, а подле него — он же на древненемецком языке. Она сказала мне: «Читаю я главу 20 Матфея. Вижу, Эразм добавил что-то, чего в немецком тексте нет» ... [Это был фрагмент о крещении]. Затем проверили мы «Общепринятую Библию» святого Иеронима и у него того же не нашли. Тогда взглянули мы на твои пояснения, где упоминаешь ты Оригена и Иоанна

Златоуста. Жена сказала: «Давай их прочтём». Мы прочли и нашли то, что ты добавил[1].

Маргарита Пейтингер (1481—1552 г.) была знаменитой немецкой гуманисткой и *uxor docta* — учёной женой. По-видимому, она была и образцовой матерью, поскольку её первая дочь Юлиана уже в три года свободно владела латынью и спустя год произнесла на этом языке приветственное слово императору Максимилиану. Маргарита также писала с мужем совместные труды и горячо выступала за новый тип брака, в котором, по её словам, женщина больше не будет держать для мужа свечу, но будет при свете этой свечи писать или читать вместе с ним[2].

Такие же прогрессивные личные отношения взаимной поддержки позволили Олимпии Мората (1526—55 г.) достичь высот, недоступных большинству учёных женщин эпохи Возрождения. Пока другие, такие как Изотта Ногарола и Лаура Черета, зависели от покровительства и интеллектуального наставничества просвещённых мужчин, Олимпия работала вместе с мужем, который во всём поддерживал её таланты. Она вышла замуж за немца Андреаса Грундлера, протестанта и врача, уехала из Италии и делила с ним тяготы его профессии в ходе религиозных войн. Несмотря на это, в отличие от большинства учёных женщин эпохи Возрождения, она даже в браке продолжала писать о вопросах теологии, философии и женского образования. Олимпия обрела такую репутацию, что имела шансы получить должность в Гейдельбергском университете, где её муж служил профессором. К сожалению, и жена, и муж погибли в ходе эпидемии холеры; таким образом, мы не увидели конечный итог таких отношений. Олимпия Мората дожила лишь до двадцати девяти лет, однако уже была известна в кругах гуманистов как *poeta docta*, то есть учёная поэтесса[3]. Важно отметить, что подобные гетеросексуальные отношения, в которых процветает взаимная поддержка, хоть и встречаются в истории, но очень редко.

Мыслительницы в Европе и Америке возникали группами — в этом наблюдается закономерность, которая не кажется мне случайной. Я считаю, что любой интеллектуальный труд развивается в условиях институционального содействия и поддержки, и, несмотря на примеры талантливых и одарённых лиц обоих полов, которые случайным образом разбросаны на протяжении всей истории, мы можем отметить скопление значительного количества мыслителей-мужчин вокруг определённых

---

[1] Эразм Роттердамский, Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, П. С. Аллен (ред.), том 4, письмо 1247, стр. 608—9, по цитате у Роланда г. Бейтона, “Learned Women In the Europe of the Sixteenth Century”, у Патриции Х. Лабальм (ред.), Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past (Нью-Йорк, изд. New York University Press, 1984 г.), стр. 117—20; цитата на стр. 119.

[2] Урсула Гесс, “Latin Dialogue and Learned Partnership: Women as Humanist Models In Germany: 1500—1550”, у Гизелы Бринкер-Габлер (ред.), Deutsche Literatur Von Frauen, Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18ten Jahrhunderts (Мюнхен, изд. C.H. Beck Verlag, 1988 г.), стр. 113—48; цитата на стр. 136—37.

[3] Там же, стр. 146.

учреждений и мест. Для мужчин такими учреждениями были феодальные дворы и, что самое главное, университеты. Начиная с семнадцатого века в широкий мужской интеллектуальный круг также входили ассоциации, клубы, неформальные объединения выпускников университетов и салоны. С основания университетов в одиннадцатом веке вплоть до конца девятнадцатого века женщины не допускались в университеты, и это в значительной степени отрицательно сказалось на развитии их интеллекта и мысли. Женщины были лишены не только права обучаться в таких учреждениях, но и неформального круга объединений образованных лиц, которые были продуктами учреждений высшего образования.

«Культурное стимулирование», которое предоставляют формальные или неформальные объединения читательниц, слушательниц или ораторок, — важный фактор в развитии великих мыслительниц и мыслителей. Конечно, одарённые людини способны писать в изоляции, без отклика публики, однако интеллектуального развития не может быть без обратной связи, поощрения, возможности получать критику и улучшать свою работу, а также испытывать свои идеи в общении и взаимодействии с другими. Этого, как и прочего, женщинам серьёзно недоставало из-за столетий дискриминации в образовании.

Женщины разными способами пытались восполнить этот пробел; их мы постараемся проследить в этой главе. Большинство мыслительниц обращались за наставлениями и поддержкой к мужчинам. Ранее мы упоминали, что многие учёные женщины пользовались поддержкой сочувствующих отцов. Элизабет Элстоб наставлял и поддерживал брат. В протестантских церквях женщин иногда интеллектуально поддерживали мужья, как в случае Маргариты Пёйтингер и жён немецких пиетистов Цинцендорф и Петерсен. Примеры принятия и поддержки мы видим в герцоге Ньюкасл, квакерах и протестантах в США, чьи жёны вступили в борьбу за права женщины. «Каково вам быть известным как муж Мэри Ливермор?» — язвительно спросил репортёр преподобного мистера Ливермора, чья жена, знаменитая и популярная писательница, реформаторка и ораторка, часто помогала ему давать проповеди и редактировала его религиозный журнал. С очаровательной улыбкой мистер Ливермор ответил: «Я этим чрезвычайно горжусь. Видите ли, я единственный мужчина в мире, который может похвастаться этим званием». Его ответ примечателен как позитивным отношением, так и редкостью.

Как это ни парадоксально, но поддержка и наставничество мужчин, отцов, братьев или мужей одновременно препятствовала интеллектуальной независимости их подопечных, хотя и поощряла их развитие. Среди женщин, сделавших вклад в развитие феминистской мысли, очень мало тех, кто состояли в счастливом браке или партнёрстве, что неудивительно. Рассматривая исторический период в 1300 лет и глядя на списки женщин из разных стран, которые так или иначе продвинули феминистскую мысль, поражаешься, как многие из них вели, если говорить современным языком,

женоцентричную жизнь. По желанию или в поиске альтернатив они покидали брачный рынок и сосредотачивали усилия на развитии абстрактной мысли. Большинство писали важнейшие труды в одиночестве — либо до брака или во вдовстве, либо избрав безмужие. Это верно и для исключительных примеров замужних женщин, таких как герцогиня Ньюкасл или Мэри Уолстонкрафт, у которых кроме благосклонного мужа были подруги и читательницы.

Гораздо чаще встречались трагические истории — например, история Луизы Адельгунды Виктории Готшед, в девичестве Кульмус (1713—62 г.), умнейшей и высокообразованной женщины, известной будущим поколениям лишь под именем мужа, как «жена Готшеда». Она вышла замуж за писателя Кристофа Готшеда, предводителя немецкого Просвещения и поборника женского образования. Будучи театральным и литературным критиком, параллельно он издавал несколько журналов для женщин, где писал бóльшую часть статей под женским именем. Первая его ученица, Кристиана Мариана фон Циглер, была признана поэтессой-лауреаткой в Лейпцигском университете и многими усилиями поддерживала авторитет Готшеда как писателя и критика. Благодаря выдающимся талантам и кругозору жены он пользовался современными ему французскими и английскими трудами в области философии и драматургии.

Хотя Луиза Готшед была бездетна, она играла традиционную роль жены. По словам мужа, «она тщательно исполняла всю домашнюю работу в том, что касается кухни, стирки и платья. Часто она от моего имени вела переписку и отвечала на многие научные вопросы, когда я бывал занят и не имел времени разобраться с ними сам»[4].

Луиза Готшед, по-видимому, обладала неиссякаемой энергией, что видно по краткому анализу её литературных трудов. С 1731 по 1759 г. она перевела с английского и французского восемь пьес, включая пьесу «Мизантроп» Мольера, а также шесть или даже больше книг по философии и литературе. За три года она перевела с французского языка 330 статей из исторического словаря Пьера Бейля, а также множество статей и научных докладов, которые были нужны её мужу. Её собственные стихотворения, статьи и пьесы разбросаны на три десятка лет — очевидно, она занималась своими сочинениями лишь в то редкое время, когда была свободна от работы для мужа. В восьми пьесах, большинство из которых опубликованы анонимно, нашёл выражение талант Луизы к комедии и созданию ярких образов. После смерти муж опубликовал собрание её стихотворений, а близкая подруга Доротея фон Рункель издала её письма за два года. Луиза могла стать выдающейся драматургиней, но вместо этого бóльшую часть творческой

---

[4] Рут Х. Сандерс, “A Little Detour: The Literary Creation of Luise Gottsched”, у Барбары Беккер-Кантарино (ред.), Die Frau Von der Reformation zur Romantik: Die Situation der Frau Vor dem Hintergrund der Literatur- und Socialgeschichte (Бонн, изд. Bouvier, 1981 г.), стр. 170—94; цитата Иоганна Готшеда на стр. 176. См. также Барбара Беккер-Кантарино, Der lange Weg zur Mündigkeit (Мюнхен, изд. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1989 г.), стр. 259—76.

жизни провела за чёрной работой для мужа. В возрасте сорока девяти лет, после тридцати лет труда, она заключила, что её жизнь окончилась ничем[5].

История знает множество примеров возлюбленных, которые работали вместе на ниве интеллектуального труда, и чьи совместные работы по тем или иным веским причинам публиковались под именем мужчины. Один из самых наименее спорных примеров — Анна Уилер и Уильям Томпсон, британские социалистки-оуэнистки, чей трактат *Appeal of One-Half the Human Race* («Воззвании одной половины человечества, женщин, против претензий второй, мужчин, на сохранение их в политическом, а также гражданском и домашнем рабстве») стал важной и влиятельной работой раннего феминизма[6]. В одном из писем Томпсон писал, что доводы, приведённые в трактате, предложены и развиты им и Анной совместно. Себя он назвал «толкователем и писцом» её мнений, а книгу — «общей собственностью». Тем не менее вышла она только под его именем[7].

Точно так же американский писатель-аболиционист и организатор Теодор Уэлд провёл документальное исследование института рабства, основываясь преимущественно на свидетельствах очевидиц. Его книга считается важнейшим трудом аболиционизма до выхода «Хижины дяди Тома»; в первый год было продано более ста тысяч экземпляров[8]. Книгу в 1839 г. анонимно опубликовало Американское общество борьбы с рабством, однако во вступлении Теодор Дуайт Уэлд был указан как редактор, а последующие издания приписывали всю работу исключительно ему. При этом сам Уэлд в личной переписке утверждал, что в течение полугода его жена Анжелина Гримке и её сестра Сара изучили более двадцати тысяч газет американского Юга в поисках материала для книги[9]. Цитаты из газет сами по себе, без комментариев, составляют половину книги. Также свидетельства говорят о том, что сёстры принимали участие в редактировании второй её половины — заявлений очевидиц, и сами написали для книги ещё две статьи. Уэлд был убеждённым сторонником прав женщин; решение не указывать имена двух женщин-редактрис, безусловно, продиктовано желанием придать книге больший авторитет и вес, раз её будто бы написал мужчина.

---

[5] Сандерс, “A Little Detour”, стр. 170—82.

[6] Уильям Томпсон, Appeal of One-Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men, to retain them in political and thence in civil and domestic Slavery: In Reply to paragraph of Mr. Mill's celebrated “Article on Government” (1825 г.).

[7] Современные историкессы, которые более подробно изучили этот вопрос, заключают, что всё-таки благодаря в основном его усилиям их совместные идеи оформились в книгу. Комментарии и точку зрения Томсона см. у Барбары Тейлор, Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism In the Nineteenth Century (Нью-Йорк, изд. Pantheon, 1983 г.), стр. 22—23, сноска на стр. 22.

[8] [Теодор Дуайт Уэлд] American Slavery as It Is: Testimony of a Thousand Witnesses (Нью-Йорк, изд. American Anti-Slavery Society, 1839 г.).

[9] Кэтрин Х. Бирни, The Grimke Sisters, Sarah and Angelina Grimke: The First American Women Advocates of Abolition and Woman's Rights (Бостон, изд. Lee and Shepard, 1885 г.), стр. 258—59; Г. Лернер, The Grimke Sisters from South Carolina: Rebels Against Slavery (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1967 г.), стр. 261—68.

Возможно, тем же руководствовалась и Каролина Шлегель, когда просила не указывать себя как одну из переводчиц пьес Шекспира на немецкий язык. Перевод пьес — весьма знаменательное достижение немецкой литературы — таким образом оказался целиком приписан её мужу, Августу Вильгельму Шлегелю, хотя известно, что Каролина участвовала в переводе большей их части, а одну пьесу перевела полностью самостоятельно.

Наконец, расскажем о знаменитом интеллектуальном дуэте Джона Стюарта Милля и Гарриет Тейлор-Милль. Он считается показательным примером равенства полов, которое вылилось в публикацию нескольких работ, над которыми они трудились вместе, сохраняя за собой отдельное авторство. И первый труд, «Основания политической экономии», и последний, «О свободе», Милль считал результатом их совместного труда, однако автором был указан только он сам. О последней работе он писал: «[Это] ещё более прямо и буквально плод нашего совместного труда, нежели другие работы, несущие моё имя; там нет ни предложения, которое бы не разобрали несколько раз мы вместе»[10]. В этом случае одной из причин отсутствия подписи Гарриет было желание избежать сплетен о паре, потому что в то время она ещё была замужем за Джоном Тейлором. Важно отметить, что во всех приведённых примерах авторство женщины стиралось из-за её общественного положения и жизненной ситуации, даже несмотря на сочувствие и благонамерение её соавтора.

Теперь рассмотрим в подробностях и в историческом контексте несколько кругов поддержки, созданных женщинами и для женщин. Из-за того, что женщины были изолированы от интеллектуальной жизни, и из-за общественного порицания, с которым сталкивались учёные женщины, для них было особенно важно найти поддержку отдельных людинь или групп людинь. Я изучила объединения учёных женщин в исторической последовательности и попыталась выяснить, за счёт чего они существовали. Учёных женщин вплоть до Реформации мы находим в монастырях, в семьях, где поощряется образование, и в знатных семействах, где женщин готовят к роли соправительницы. Также мы видим их при разных дворах, особенно там, где есть созданное учёной женщиной пространство культурного самовыражения. Также учёные и одарённые женщины могли найти поддержку и аудиторию в сектантских и еретических религиозных движениях. В Новое время объединения учёных женщин продолжали существовать при некоторых дворах в форме группы подруг — такие объединения я называю группами единомышленниц. В семнадцатом и восемнадцатом веках такие группы

---

[10] Джон Джейкоб Косс (ред.), The Autobiography of John Stuart Mill (Нью-Йорк, Columbia University Press, 1924 г.), стр. 174. Подробный анализ проблемы сотрудничества Милля и Тейлор см у Элис Росси (ред.), Essays on Sex Equality: John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1970 г.), стр. 22—45.

единомышленниц составляла женская читательская аудитория. Развитие общественных и феминистских пространств мы рассмотрим далее.

Самые ранние исторические труды женщин были написаны в монастырях и аббатствах и представляли собой созданные монахинями биографии настоятельниц и общие биографии орденов, так называемые «книги сестёр» (их мы рассмотрим в следующей главе). Хросвита Гандерсгеймская главной опорой своего развития считала настоятельницу Гербергу. Монастырь Хельфта воспитал несколько учёных женщин. Аббатства не только подавали монахиням примеры сильных женщин, но предоставляли им защищённое место, в котором женская дискуссия могла идти, не сталкиваясь с постоянным обесцениванием.

Несколько групп учёных женщин можно наблюдать при некоторых дворах и в некоторых семействах эпохи Возрождения. Лукреция Борджиа, герцогиня Феррары, сформировала при своём дворе центр культуры. Точно так же Изабелла д’Эсте приглашала к своему двору учёных женщин и мужчин со всей Европы. Баттиста ди Монтефельтро Малатеста (1383—1450 г.), дочь Антонио, графа Урбино — пример женщины, образованной в соответствии с традициями семейства. Получив до брака великолепное образование, она изучала литературу Античности и переписывалась со многими гуманистами. В 1433 г. она произнесла приветственную речь на латинском языке в честь императора Сигизмунда, который был в Урбино проездом. Овдовев, женщина вступила во францисканский орден святой Клары. Также как учёные женщины были известны её внучки Чечилия Гонзага и Констанца де Варано, в обучении которых она принимала участие. Чечилия Гонзага (1425—51 г.) обучалась вместе с братьями в школе Витторино де Фельтре в Мантуе. Греческим языком она овладела в восемь лет. Девушка противилась стремлению отца выдать её замуж и после его смерти вместе с матерью вступила во францисканский орден. Констанца де Варано (1426—47 г.) прекрасно знала латынь и древнеримскую культуру и писала речи, стихотворения и письма. Выйдя замуж за Алессандро Сфорца, синьора Пезаро, она прекратила писать. Вскоре после вторых родов она умерла. Самой известной женщиной этого семейства стала правнучка, Виттория Колонна (1490—1547 г.), знаменитая поэтесса, после смерти мужа ставшая главой литературного кружка, в который входил и Микеланджело. Это редкий случай, когда учёную традицию семейства можно проследить по женской линии[11].

С начала пятнадцатого века и далее примером и образцом сильной образованной женщины и женщины у власти служили удивительные женщины на королевском троне Франции и при французском дворе. Переходной фигурой, неграмотной женщиной, наделённой властью,

---

[11] Маргарет Л. Кинг и Альберт Рэбил мл. (ред.), Her Immaculate Hand: Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy (Бингемтон, штат Нью-Йорк, изд. Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1983 г.), стр. 16—28.

облечённой божественным откровением и продолжающей традиции средневековых мистикесс и воительниц, была крестьянка Жанна д'Арк. В 1429 г. она воодушевила нерешительного короля Карла VII и спасла его от поражения, от его имени повела армию на освобождение Орлеана от английских и бургундских войск. Жанна присутствовала при коронации Карла VII в Реймсе, как и предрекали её видения. Бургундцы взяли женщину в плен; король оставил её на произвол судьбы, и вскоре её передали англичанам. Жанну сожгли как еретичку, однако её жизнь и подвиги вошли в легенды и стали гордостью и национальным символом Франции. Король, впоследствии вдохновлённый своей возлюбленной Агнессой Сорель, наконец изгнал англичан из французских земель.

Традиция сильных женщин на троне и при дворе Франции продолжилась и в следующих поколениях. После смерти наследника Карла VII его старшая дочь Анна де Божё (1441—1522 г.), правила как регентша при тогда ещё несовершеннолетнем брате. Она подавила восстание знати в 1485 г. и обеспечила присоединение к Франции земель Бретани, устроив брак между Анной Бретонской и своим братом Карлом VIII. В 1491 г. он взошёл на трон и правил до смерти в 1498 г. Его военные походы в Италии окончились неудачей. В противоположность этому его талантливая сестра помогала развивать интеллектуальную жизнь при дворе. Также она руководила образованием Анны Бретонской (1477—1514 г.) и Луизы Савойской (1476—1531 г.), будущей матери Маргариты Наваррской и Франциска I, французского короля.

Анна Бретонская в основном проявляла свою власть как королева и последовательно была женой Максимилиана, эрцгерцога Австрии, Карла VIII, короля Франции, и его последователя Людовика XII. Важно отметить её влияние на дочь и внучку. Дочь, Клод Французская, вышла замуж за Франциска I, который стал королём после Людовика XII. Получается, что Франциска I (1491—1547 г.) окружали влиятельные, высокообразованные женщины, которые оказывали воздействие на него и на его политические решения: мать Луиза Савойская, жена Клод и сестра Маргарита Наваррская.

Маргарита Наваррская (1492—1549 г.), писательница и богословка, которую мы обсуждали ранее, в свою очередь руководила образованием Екатерины Медичи, супруги короля Генриха II, королевы-матери и регентши при сыне Карле IX, и имела на неё влияние. Во время первого брака с герцогом Алансонским брат Маргариты король Франциск I пожаловал ей титул герцогини Берри. При ней королевский двор стал центром наук и гуманизма и содействовал росту Буржского университета. После смерти супруга она вышла замуж за Генриха II д'Альбре, короля Наварры. В Наварре она вновь собрала при дворе учёных и творцов-гуманистов. Как протестантка, вступившая в брак с католиком в эпоху жестоких войн, она должна была примирить протестантов и католиков, при этом она защищала протестантов-

реформаторов при своём дворе и часто предоставляла им убежище против воли супруга.

Дочь Маргариты Наваррской Жанна, вступив на трон Наварры, объявила о своей приверженности протестантизму и сделала Наварру прибежищем гугенотов.

Наравне с обучением дочери Маргарита Наваррская также следила за образованием Рене Французской (1528—75 г.), герцогини Феррары, и племянницы Маргариты Французской (1523—74 г.). Последняя вступила в брак с герцогом Савойским и сама стала признанной учёной и покровительницей поэтесс и поэтов. И Рене Французская, и Маргарита Французская сочувствовали протестантизму, однако оставались католичками, как мужья.

В образовании групп учёных женщин мы видим череду посвящений от одного поколения к другому, при которой передача знаний от женщины к женщине становится семейной традицией. Также мы видим три поколения образованных и политически деятельных женщин у трона Франции. Похожие группы влиятельных и образованных женщин можно наблюдать среди королев династии Габсбургов и Тюдоров пятнадцатого и шестнадцатого веков.

В СЕМНАДЦАТОМ ВЕКЕ МЫ НАХОДИМ ПЕРВУЮ ГРУППУ ЕДИНОМЫШЛЕННИЦ — женщин, объединённых интересом к литературе, религии, философии и женскому образованию. Два выдающихся примера — это жизни Анны Марии ван Схурман и Элизабет Элстоб.

Голландская учёная Анна Мария ван Схурман могла похвастаться широким кругом подруг и друзей лично и по переписке, куда входили некоторые выдающиеся мыслительницы и мыслители её времени. Она переписывалась с Рене Декартом, кардиналом Ришелье, богословами из Лейденского университета Фридрихом Спангеймом и Андре Риве, и снискала их восхищение. Также она оказала влияние на многих женщин и вдохновляла их — это Батсуа Мэйкин, Доротея Кристиана Лепорин, страстная поборница женского образования, королева Швеции Кристина, Мари де Гурне и Лукреция Маринелла. Анна Мария близко дружила с принцессой Елизаветой Богемской, влиятельной мыслительницей своего времени[12]. В отличие от ранних мыслительниц-первопроходиц, ван Схурман помнили и восхищались женщины последующих поколений.

Такой же круг единомышленниц собрался для поддержки Элизабет Элстоб. Из 260 сделавших взносы, благодаря которым был опубликован её

---

[12] Элизабет Гёссманн, Das Wohlgelahrte Frauenzimmer, Archiv für Philosophie-geschichtliche Frauenforschung, том 1 (Мюнхен, изд. Iudicium, 1984 г.), гл. 3.

первый научный труд, почти половину составляли женщины[13]. Позднее, когда Элстоб обеднела и утратила все связи и поддержку в научном мире, именно благодаря усилиям местного «синего чулка», жены священника миссис Сары Шапон Джордж Баллард впервые узнал о её бедственном положении. Миссис Шапон написала местным мелкопоместным дворянкам с призывом помочь Элстоб. Помогали Элстоб найти источник заработка в том числе писательница Мэри Делейни [Мэри Пендейрвз], леди Элизабет Гастингс, королева Каролина и герцогиня Портлендская[14]. Вдохновившись идеей Элизабет Элстоб и примером её жизни, Джордж Баллард впоследствии издал важную биографическую энциклопедию *Memoirs of Several Ladies of Great Britain…* («Краткие биографии нескольких женщин Великобритании, известных своими трудами или познаниями в учёных языках, науках и искусствах»)[15].

Мы уже рассмотрели круг подруг, обеспечивших Мэри Эстел интеллектуальной, моральной и материальной поддержкой и позволивших ей жить независимо и работать над своими трудами. Она, в свою очередь, создав пример «синего чулка», оказала влияние на таких участниц этого круга как леди Мэри Чадли, леди Мэри Уортли-Монтегю, миссис Делейни и миссис Энн Дьюис[16].

«Синие чулки» — ещё одна группа единомышленниц или круг поддержки, который объединял два поколения образованных женщин. Этот женский кружок, объединённый подружбой, общностью и частыми собраниями в нескольких загородных поместьях и домах Лондона, стал салоном, который давал женщинам и мужчинам, интересующимся

---

[13] Сбор взносов организовали сторонники и коллеги Элстоб в сфере исследований англосаксов из Куинз-колледжа в Оксфорде. См. «Введение» (ред. Рут Перри) к работе Джорджа Балларда, Memoirs of Several Ladies of Great Britain... (Детройт, изд. Wayne State University Press, 1985 г.), стр. 21—25. Поддержка, которую Элстоб получила от учёных, уникальна для учёной женщины, однако тот факт, что на её первый труд оформила подписку 121 женщина, не менее примечателен. См. Дорис Стентон, The English Woman In History, 1957 (Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1977 г.), стр. 241.

[14] Майра Рейнольдс, The Learned Lady In England: 1650—1750 (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1920 г.), стр. 174—85. Мэри Эстел активно выступала в пользу Элстоб — например, просила у леди Энн Ковентри сделать пожертвование для публикации работы Элстоб «Проповедь». Письмо Мэри Эстел к леди Энн Ковентри, предположительно июнь или июль 1714 г., перепеч. у Рут Перри, The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1986 г.), стр. 366—67.

[15] Джордж Баллард, Memoirs of Several Ladies of Great Britain Who Have Been Celebrated for Their Writings or Skills In the Learned Languages of Arts and Sciences (Оксфорд, изд. W. Jackson, 1752 г.). Также я использовала более позднее издание (Лондон, изд.T. Evans, 1775 г.).

[16] Перри, Mary Astell, стр. 268—69.

интеллектуальной жизнью, возможность неформальных встреч[17]. Как и салоны во Франции и Германии, эти собрания поощряли уважительную интеллектуальную подружбу между образованными и, как правило, благородными женщинами и мужчинами. Они задавали стандарты манер и вкуса в культурных кругах и позволяли представительницам и представителям знати и высшей буржуазии знакомиться с потенциальными будущими супругами в неформальной обстановке. В первый кружок синих чулок входили поэтесса и переводчица Элизабет Картер, писательница и общественная деятельница Элизабет Монтегю, писательница Кэтрин Талбот, писательница Эстер Шапон, литературный критик Сэмюэл Джонсон, чиновник и писатель Сэмюэл Пипс, философ и священник Джордж Беркли, преподобный Томас Бёрч, писатель Сэмюэл Ричардсон. Участницы кружка не только получали поддержку своего литературного творчества в переписке и авторитетное признание своих работ на чтениях в ходе собраний, но и поощрение публиковаться. Например, работа Элизабет Картер — перевод трудов философа-стоика Эпиктета — была опубликована в 1758 г. благодаря 1031 взносу, заранее сделанным участницами и участниками кружка, а также их подругами и друзьями. Поколение спустя третий роман Фанни Бёрни, *Camilla, or Female Difficulties* («Камилла, или Трудности женщины»), был опубликован в 1796 г. благодаря взносам, собранным кружком «Синие чулки», в который входили в том числе писательницы Эстер Трейл и Ханна Мор[18]. Первое поколение «синих чулок» не знало о трудах феминисток семнадцатого века, однако было знакомо с некоторыми единомышленницами из Франции, например мадам де Севинье, чьи работы были широко распространены в Англии[19]. Второе поколение «синих чулок» извлекло пользу из историй и опыта первого, зная или представительниц лично, или их труды.

Одно из выражений пользы традиции, идущей через поколения, — это формирование женской аудитории для работ писательниц. Оно произошло благодаря организации библиотек и популярных журналов для женщин и сформировало традицию женской читательской аудитории.

Ещё один способ проследить наличие женской аудитории для трудов писательниц — взглянуть, кому они посвящали свои работы. Как правило, книги посвящались либо королеве или влиятельной аристократке, которая

---

[17] Историю «синих чулок» см. у Сильвии Харкстарк Майерс, The Bluestocking Circle: Women, Friendship, and the Life of the Mind In Eighteenth-Century England (Оксфорд, изд. Clarendon Press, 1990 г.); Кэтрин М. Роджерс, Feminism In Eighteenth-Century England (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1982 г.); Элис Браун, The Eighteenth Century Feminist Mind (Брайтон, Сассекс, изд. Harvester Press, 1987 г.); Стэнтон, The English Woman In History, гл. 10; Элизабет Фокс-Дженовезе, “Women and the Enlightenment”, у Ренаты Бриденталь, Клаудии Кунц, Сьюзан Стюард (ред.), Becoming VIsible: Women In European History (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1987 г.), стр. 251—77. Выражение «синий чулок» впервые появилось в 1756 г. в письме Элизабет Монтегю и относилась как к женщинам, так и мужчинам, которые входили в кружок. К концу 1770-х оно стало означать только женщину и постепенно стало использоваться как оскорбительное и насмешливое обозначение образованной женщины. Упоминание у Майерс, The Bluestocking Circle, стр. 9—10 и сноска 5.

[18] Майерс, The Bluestocking Circle, стр. 168, 260.

[19] Там же, стр. 153—55.

могла бы стать покровительницей автрисы, либо женщине, которой автриса восхищается. К первой категории относится работа Элизабет Элстоб «Англосаксонская проповедь». Автриса упоминает и благодарит «за поддержку… многих дам», затем приводит впечатляющий список примеров женщин раннего Средневековья, которые внесли вклад в развитие английской культуры, и заканчивает посвящение «двум величайшим правительницам, которых только знал мир, за мудрость их и благочестие, за успехи во всех их начинаниях, — королеве Елизавете и Анне, королеве Великобритании»[20]. Точно так же Мари де Гурне посвятила сборник эссе *Égalité des Hommes et des Femmes* («Равенство мужчин и женщин») «королеве Анне Австрийской», супруге короля Франции Людовика XIII. Батсуа Мэйкин объединила два вида посвящений и посвятила свои эссе «всем одарённым и добродетельным дамам» и в частности леди Мэри, дочери герцога Йоркского[21].

Феминистки-литературоведки продемонстрировали, что в девятнадцатом веке писательницы стали ссылаться на других женщин как на своих вдохновительниц и кумирок. Так, Джордж Элиот восхищалась Гарриет Бичер-Стоу, также на неё решающим образом повлияли работы Джейн Остин; Элизабет Барретт Браунинг восхищалась трудами Жорж Санд и мадам де Сталь, а её собственные работы в свою очередь послужили вдохновением для Эмили Дикинсон. Маргарет Фуллер и Сара Орн Джютт отдавали должное мадам де Сталь, автрисе романа «Коринна»; все предводительницы движения за женские права девятнадцатого века находили вдохновение в стихотворном романе Элизабет Барретт Браунинг *Aurora Leigh* («Аврора Ли»). Список можно продолжать до бесконечности. Он демонстрирует, как писательницы почти что отчаянно искали влиятельных и признанных предшественниц[22].

Формирование женской аудитории для работ писательниц, разумеется, было обусловлено распространением женских журналов и недорогих и доступных книг. Распространение печатных изданий началось в Англии и Европе в восемнадцатом веке, а в Америке — только в первой половине девятнадцатого века. Группы писательниц возникают в непосредственной зависимости от развития женской читательской аудитории. С другой стороны, наличие читательниц не обязательно приводит к развитию или распространению феминистского сознания. Связь не так проста: наличие читательниц помогло некоторым писательницам наконец самостоятельно

---

[20] Элизабет Элстоб, An English-Saxon Homily on the Birth-day of St. Gregory (1709 г.), коллекция Landsdowne Manuscripts, Британская библиотека, «Вступление», стр. XIII и IX. Печатное издание появилось в 1839 г. (Лестер, изд. Wm. Pickering).

[21] Батсуа Мэйкин, An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewomen, Augustan Reprint Society, № 202 (1673 г.). Перепечатанное издание (Лос-Анджелес, изд. William Andrews Clark Memorial Library, 1980 г.), стр. 3.

[22] Эллен Мёрс, Literary Women (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, изд. Doubleday, 1976 г.), стр. 43—44, 46—49 (Дж. Элиот); стр. 53—55, 172 (Э. Б. Браунинг); стр. 57—60 (Э. Дикинсон); стр. 177 (М. Фуллер). Элизабет Барретт Браунинг, Aurora Leigh: A Poem, 1864 (Чикаго, изд. Academy Chicago Publishers, 1979 г.).

зарабатывать на жизнь[23]. Часть из них стали и жить независимо, что могло способствовать развитию у них феминистского сознания, — например Афра Бен, Мэри Эстел, Мэри Уолстонкрафт. Впрочем, есть и множество примеров писательниц, имеющих широкую женскую аудиторию, которые так и не пришли к феминистскому сознанию, а, напротив, зарабатывали на жизнь, воспевая традиционную роль женщины как матери или поддерживая романтизированное стремление женщин к любви и браку.

Развитие феминистского сознания зависело от множества разнообразных факторов, которые мы рассмотрели ранее:

- возможность значительного количества женщин жить экономически независимо вне брака;
- демографические перемены и прогресс в медицине, благодаря которому всё больше женщин могли отказаться от деторождения или ограничить количество детинь;
- равный доступ женщин к образованию; и, наконец,
- возможность создавать «женские пространства».

Прежде чем проследить развитие феминистского сознания, необходимо подробно рассмотреть последний фактор. На него обратила внимание историкесса Сара Эванс в исследовании развития современного феминистского движения в США. Среди обязательных условий развития «коллективного сознания сопротивления» она назвала следующие:

«1) общественные пространства, в которых представительницы угнетённой группы могут развить независимое ощущение собственной значимости, противоположное общепринятому определению их как второсортных или неполноценных гражданок;
2) примеры людинь, которые вырвались за рамки пассивности;
3) система взглядов, способная объяснить источники угнетения…;
4) угроза новообретённому самоощущению, которая провоцирует столкновение с унаследованными культурными определениями; и, наконец,
5) круг общения или подружбы, благодаря которому новые толкования могут распространиться и преобразовать сознание сопротивления в общественное движение»[24].

---

[23] Во второй половине восемнадцатого века мы наблюдаем множество примером британских профессиональных писательниц: Шарлотта Смит (1749—1806 г.), обеспечивая десятерых детинь, написала и опубликовала больше двадцати романов и собраний стихотворений; Шарлотта Леннокс написала пять романов и перевела шесть книг с французского языка, чтобы обеспечить себя, мужа и детинь. В дополнение к этому она редактировала ранний женский журнал The Ladies' Museum (1760—61 г.). Сара (Робинсон) Скотт, обеднев после неудачного брака и развода, в период с 1750 по 1772 г. написала пять романов и три исторических произведения. Другие профессиональные писательницы этого времени: Элизабет Инчбальд, Элиза Хейвуд, Фрэнсис (Фанни) Берни.

[24] Сара Эванс, Personal Politics: The Roots of Women's Liberation In the Civil Rights Movement and the New Left (Нью-Йорк, изд. A. Knopf, 1979 г.), стр. 219—20.

Особенный интерес для нас представляют первое и последнее условия. Общественные пространства исторически доказали, что являются особенно важным средством, благодаря которому женщины могут переходить от одного уровня сознания к другому. Сложно сказать, объясняется ли необходимость подружественного окружения для внутреннего освобождения женщин глубоким отрицательным влиянием гендерной идеологии на их самооценку и смелость. Исторически мужчинам для создания освободительных систем мысли тоже были нужны такие общественные пространства, однако они были институционализированы и доступны в форме университетов, профсоюзов и политических партий. Женщины в силу гендерных рамок были прикованы к дому и не могли свободно участвовать в общественной сфере, поэтому были вынуждены создавать подобные общественные пространства в частном порядке. Поскольку гендерные установки для женщин концентрировалась на семье, общественное пространство, необходимое для женского освобождения, должно было находиться вне её.

На протяжении всей книги мы наблюдали, как важны были для женщин примеры для подражания, и насколько губительным для женского сознания было их отсутствие. Создание женских общественных пространств всегда предполагает участие и даже лидерство женщин, поэтому сам процесс их формирования порождает такие примеры.

Во Франции семнадцатого века и в Англии восемнадцатого века пространством для обмена идеями были салоны, возглавляемые женщинами. Одной из главных тем обсуждений на протяжении всего века была природа женщины и её роль в обществе — по сути, продолжение старинного «спора о женщинах». В таких пространствах, где интеллектуалки и интеллектуалы общались на равных, на вопросы, зародившиеся столетия назад, были склонны отвечать в пользу равенства женщин — по крайней мере как минимум в абстрактном, теоретическом смысле. Практически такие дебаты несли для женщин более неоднозначные последствия.

Первым французским салоном стал салон мадам де Рамбуйе, созданный в 1617 г., который оказал огромное влияние на культурную жизнь страны и стал объектом жестокой сатиры Мольера в комедии «Смешные жеманницы». Вскоре был организован салон мадам Мадлен де Скюдери; в нём продолжилась дискуссия о роли женщин и мужчин, о достоинствах и недостатках института брака. В таких салонах действительно образованные женщины общались с «жеманницами», которые манерничали и владели лишь поверхностными знаниями, однако салоны, скорее всего, способствовали интеллектуальному развитию женщин. К 1760 г. салоны во Франции перестали быть интеллектуальными центрами куртуазной культуры и стали для мыслительниц и мыслителей Просвещения, по словам одной историкессы,

«высокоразвитыми дискуссионными сообществами»[25]. Под управлением мадам де Жофрен, мадемуазель де Леспинас и мадам Неккер салоны стали открытым рабочим пространством, в котором представительницы и представители знати и буржуазии общались на равных, развивали и распространяли идеи Просвещения. Хозяйки парижских салонов, прежде чем устраивать собственные салоны, сначала состояли в ученицах в салонах старших женщин. Мадам де Жофрен практически двадцать лет «училась» в салоне мадам де Тансен. Жюли де Леспинас, прежде чем открыть собственный салон, двенадцать лет посещала салоны мадам Жофрен и мадам дю Деффан. Хозяйки салонов тщательно готовились к предстоящим дискуссиям, временами заранее выписывали для себя темы и вопросы[26]. С другой стороны, французские салоны в семнадцатом веке оставались местом неформальных встреч потенциальных супругов разных общественных положений. Кроме того, в салонах женщины могли найти подруг и друзей со схожими культурными интересами[27].

Самый ранний известный салон в Англии был организован в шестнадцатом веке Мэри Герберт, графиней Пембрук, сестрой сэра Филипа Сидни. В нём такие поэты как Спенсер, Шекспир и Джон Донн общались с учёными женщинами, аристократками и аристократами, деятельницами и деятелями искусств. «Синие чулки» в британских салонах восемнадцатого века продолжили традицию женского покровительства искусств и литературы, но также предоставили женщинам пространство, где можно было знакомиться с работами других женщин и поддерживать их, о чём мы уже рассказали ранее.

В начале восемнадцатого века в Германии сложился круг интеллектуалок, которые поддерживали подруга подругу и читали работы одна другой. Кристиана Мариана фон Циглер (1695—1760 г.) держала в Лейпциге музыкальный и литературный салон. Своим примером она вдохновила Сидонию Гедвигу Цойнеманн (1714—40 г.) профессионально заняться писательством. Через пятьдесят лет подобные кружки существовали в Дармштадте, Веймаре и Берлине как часть раннего движения романтизма и процветали вплоть до середины девятнадцатого века.

---

[25] Дина Гудман, “Enlightenment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions”, Eighteenth-Century Studies, 22, № 3 (весна 1989 г.), 329—50; упоминание на стр. 329.

[26] Там же, стр. 333, 335—36.

[27] Кэролин Ч. Луги, Le Paradis des Femmes: Women, Salons and Social Stratification In Seventeenth-Century France (Принстон, изд. Princeton University Press; 1976 г.).

Анализируя участниц салонов как группу, Кэролин Луги основывалась на данных списков известных женщин, приложенных к печатным изданиям писательниц-феминисток. которые участвовали в дебатах о роли женщины. Исследовательница обнаружила, что в Париже и его окрестностях участницами салонов и покровительницами знания были названы более 250 женщин. См. также особенно обширный список, приведённый Луге, у Антуана Бодо де Сомеза, Le Grand Dictionnaire des Prétieuses, historique, poetique, geographiquer cosmographique. chronologique et armoirique. См. также Анжела Маккорт Фриц, “The Novel Women: Origins of the Feminist Literary Tradition In England and France”, у Дороти Макгиган (ред.), New Research on Women at the University of Michigan (Анн-Арбор, изд. Center for Continuing Education, 1974 г.), стр. 20—46; Фокс-Дженовезе, “Women and the Enlightenment”, стр. 256—57.

Чтобы подробно изучить влияние салонов на их участниц, потребовался бы ещё один том. Здесь же мы рассмотрим только один пример — салоны раннего немецкого романтизма. Иоганна Шопенгауэр (1766—1838 г.), мать философа Артура Шопенгауэра, с дочерью и сыном переехала в Веймар после самоубийства мужа и в 1806 г. открыла один из первых буржуазных салонов. Женщина была небогата и на приёмах подавала только чай, за что стала объектом насмешек изысканного общества. Тем не менее именно на её приёмы вместо аристократических часто приходил Гёте с друзьями[28]. Важную роль в раннем романтизме сыграл салон Софии Меро и Каролины Шлегель в Йене и салон Генриетты Герц и Рахель Фарнхаген в Берлине. Для поэтесс и поэтов, философинь и философов, писательниц и писателей, историкесс и историков раннего романтизма салоны были не только социальным и интеллектуальным центром, но и сообществом поддержки и взаимодействия, где можно было испытать и отточить свои философские и политические идеи. В кружок в Йене, который сообща публиковал литературный журнал «Атенеум» (1798—1800 г.), входили философ Иоганн Готлиб Фихте, поэт Людвиг Тик и его жена Амалия, поэт Георг фон Харденберг, известный как Новалис, и его невеста Жюли фон Шарпантье, писатель Август Вильгельм Шлегель и его жена Каролина, писатель и поэт Фридрих Шлегель и его возлюбленная и будущая жена Доротея. Кружок объединяли схожие убеждения, общая работа, родственные связи и стремление экспериментировать с необычными формами организации половых и семейных отношений.

Ранний романтизм не только возражал против структур и рамок буржуазного общества, но и глубоко исследовал вопрос гендера. Некоторые романтикессы и романтики черпали идеи в восточной философии, дохристианских религиях и мифологиях. Они переосмысливали понятие «женского», возвышая и романтизируя женщину. Фридрих Шлегель в статье «О Диотиме» (1795 г.) и романе «Люцинда» (1799 г.) разработал новое представление об андрогинности — сочетании благородного мужского начала и независимого женского. Новый романтический мир мысли был открыт для женщин и принимал их как напарниц, автрис и возлюбленных[29]. Однако, как мы увидим, в конце концов победу одержало патриархальное представление о женщине как о музе и помощнице творца.

Женщины кружка имели хорошее, а некоторые — даже выдающееся образование, были приятными и блестящими собеседницами, самостоятельными серьёзными писательницами и мыслительницами и первопроходицами движения «свободной любви», которое развилось в конце

[28] Гюнтер Еккель (ред.), Das Volk braucht Licht: Frauen zur Zeit des Aufbruchs, 1790—1848, In Ihren Briefen (Дармштадт, изд. Agora, 1970 г.), стр. 343—45.

[29] Гизела Дишнер, Bettina Von Arnim: Eine weibliche Sozialbiographie aus dem 19ten Jahrhundert kommentiert und zusammengestellt aus Briefromanen und Dokumenten (Берлин, изд. Verlag Klaus Wagenbach, 1977 г.), стр. 69 и в разных местах.

девятнадцатого века в Британии и США[30]. Как и у поздних сторонниц свободной любви, философские представления и убеждения этих женщин об эмансипации находили выражение в необычном образе жизни. Некоторые из них разводились, и временами не раз, некоторые до замужества сожительствовали с будущим мужем (или с другими мужчинами). У Каролины Шлегель-Шеллинг был внебрачный сын. София Меро, которая впоследствии вышла замуж за Клеменса Брентано, несколько лет после развода была матерью-одиночкой. Доротея Фейт несколько лет жила с Фридрихом Шлегелем, а затем, в возрасте 39 лет, вышла за него замуж; муж был на девять лет её моложе. Рахель Левин в 48 лет вышла замуж за Карла Фарнхагена фон Энзе, который был младше её на двенадцать лет. Практически у всех женщин кружка было множество страстных романов в браке или вне его. Они на протяжении всей жизни поддерживали дружеские отношения с бывшими возлюбленными и заводили интеллектуальную дружбу с мужчинами за пределами брака. Несколько женщин, среди которых особенно известны Беттина Брентано и Рахель Фарнхаген, питали страстную эротическую и интеллектуальную привязанность к женщинам.

Каролина Шлегель-Шеллинг (1763—1809 г.) прожила по сравнению с другими женщинами кружка самую примечательную жизнь. Она родилась в семье востоковеда и богослова и получила лучшее из всех возможных образование. В девятнадцать лет девушку выдали замуж за врача, и она прожила четыре года в несчастливом браке в маленьком городке. Когда женщина была беременна третьей ребёнкой, её муж внезапно скончался. Одна из детинь Каролины умерла в младенчестве, и вдова с двумя маленькими детинями вернулась к семье. В эти годы она познакомилась с Августом Вильгельмом Шлегелем; он полюбил её, однако она его отвергла. Затем Каролину постигла ещё одна трагедия — смерть трёхлетней дочери. Женщина переехала жить в Майнц, к подруге детства, которая сама была несчастлива в браке. Когда город захватила армия Наполеона, подруга покинула мужа и детинь и уехала с любовником. Каролина осталась с покинутым мужем и стала заботиться о нём и о его детинях; однако у неё случилась интрижка с молодым офицером армии завоевателей, вследствие которой женщина забеременела. Муж подруги, в доме которого жила Каролина, сочувствовал якобинцам; кроме того, поползли слухи, что между ними есть отношения. Всё это привело к тому, что Каролину арестовали. В тюрьме ей удалось скрыть беременность, однако женщина так боялась, что её раскроют, что отчаялась и попыталась покончить с собой. Благодаря вмешательству брата Каролину освободили, после чего Август Вильгельм Шлегель предложил ей убежище и прикрытие до рождения сына. После родов

---

[30] Ранние кружки «свободной любви» представляли собой сообщества сочувствующих радикализму Просвещения и французской Революции; в них входила Мэри Уолстонкрафт, Томас Пейн, Уильям Блейк, Уильям годвин. Другие подобные кружки существовали вокруг Роберта Оуэна в Англии и Роберта Дейла Оуэна в США. В последний кружок входила Фрэнсис Райт.

женщина отдала сына на попечение другой семьи, но в возрасте двух месяцев он умер. Итак, трое детинь Каролины умерли в младенчестве; выжила только дочь Августа.

Август Вильгельм Шлегель доказал свою дружескую преданность Каролине и ничего не требовал взамен. Его младший брат Фридрих был отчаянно влюблён в Каролину, однако не стал к ней свататься, поскольку считал, что она помолвлена с братом. Каролина не любила Августа Вильгельма, но была бесконечно благодарна ему за дружбу и поддержку, и потому согласилась выйти за него замуж — ей казалось, что это единственный способ избежать общественного порицания и нищеты. Она переехала в дом мужа в Йене и стала главной фигурой йенского кружка, который собирался в основном у неё дома. Положение предводительницы романтизма в Йене омрачалось лишь жестоким соперничеством и враждой с женой Фридриха Шлегеля Доротеей Фейт.

Несколько лет спустя в кружок вступил философ Фридрих Вильгельм Шеллинг — ему тогда было двадцать четыре. Он близко подружился с Каролиной (ей было почти сорок) и полюбил её дочь, которой тогда было четырнадцать. Женщина, уже понимая, что полюбила его, согласилась отдать дочь ему в жёны, однако в 1800 г. девочка внезапно скончалась. Шеллинг и Каролина были убиты горем и чувством вины и попытались прекратить отношения. Однако спустя год расставания отношения возобновились. В 1803 г. Каролина развелась с Августом Вильгельмом Шлегелем и вышла замуж за Шеллинга. С тех пор вся её жизнь была сосредоточена на муже, с которым она счастливо прожила до самой смерти.

Жизнь этой удивительной женщины стала для романтикесс и их последовательниц образцом женского самовыражения посредством любви. Однако другая её сторона также отражала препятствия на романтическом пути поиска новых правил, касающихся половой жизни. Каролина Шлегель-Шеллинг оставила всего несколько литературных трудов: несколько эссе, несколько обзоров, множество писем и начало автобиографии. Однако она трудилась как полноценная писательница, помогая Августу Вильгельму Шлегелю с переводом всех пьес Шекспира. Как мы упомянули ранее, женщина попросила не указывать её имени на обложке книг, которые более чем на век стали стандартом немецкого перевода Шекспира. В браке с Шеллингом Каролина целиком посвятила себя карьере мужа.

За самовыражение посредством любви Каролине Шлегель-Шеллинг пришлось отказаться от себя как писательницы[31].

Пределы самостоятельности женщины романтизма ещё более ярко иллюстрирует жизнь Софии Меро Брентано (1770—1806 г.). Женщина состояла в несчастливом браке с йенским профессором Ф. Э. К. Меро и начала писать романы и стихотворения. Были опубликованы два её романа (один из них высоко оценил и опубликовал Фридрих Шиллер) и два сборника стихотворений. Обретя успех в литературном творчестве, женщина развелась с мужем. Её страстно полюбил поэт Клеменс Брентано и несколько раз делал ей предложение. Два года София отвергала его, зарабатывая на жизнь изданием книг и журналов. После бурных ухаживаний она стала жить с Клеменсом, забеременела и в 1803 г. согласилась на брак. В последующие два года она два раза была беременна и в 1806 г. после родов третьей ребёнки умерла.

Во время ухаживания Брентано написал ей длинное язвительное письмо, в котором открыл свою страсть и злость на отказ. Выразил он эти чувства в виде яростной нападки на писательниц. София Меро в ответ насмешливо заметила, как глубоко её задело его мнение:

> Разумеется, оно [писательство] не подобает нашему полу, и лишь благодаря невероятному великодушию удавалось мужчинам сносить это непотребство… В будущем я не стану тратить время на стихоплётство, и, если потянет меня к перу, то я стану писать только приличные и нравоучительные трактаты или поваренные книги…[32]

Тем не менее, вступив в брак, София прекратила работать над собственными произведениями и посвятила свой литературный дар переводам с английского и итальянского.

Среди женщин из этих кружков самым выдающимся умом и многообещающим талантом можно, вероятно, считать Каролину фон Гюндероде (1780—1806 г.). Она была великолепно образована, рано осиротела и с семнадцати лет жила в обители для протестанток. Аскетичная, сдержанная и одарённая женщина была очень харизматична и обаятельна и имела множество подруг и друзей из интеллигенции. Каролина серьёзно изучала богословие, философию и историю и обладала выдающимся даром к стихосложению. В 1804 г. она опубликовала том своих произведений в прозе

---

[31] Гизела Дишнер, Caroline und der Jenar Kreis: Ein Leben zwischen bürgerlicher Vereinzelung und romantischer Geselligkeit (Берлин, изд. Klaus Wagenbach, 1979 г.). Дополнительную биографическую информацию см. у Дишнер, Bettina...; Еккеля, Das Volk, стр. 248—49; Эльке Фредериксен, “Die Frau als Autorin zur Zeit der Romantik: Anfange einer weiblichen literarischen Tradition”, у Марианны Буркхард, Gestalt und Gestaltend: Frauen In der deutschen Literatur, Amsterdamer Beitrage zur Neueren Germanistik, том 10 (Амстердам, изд. Rodopi, 1980 г.), стр. 83—153; Маргарете Зусман, Frauen der Romantik (Кёльн, изд. Joseph Melzer Verlag, 1960 г.).

[32] Письмо Софии Меро к Клеменсу Брентано по цитате у Дишнер, Caroline..., стр. 87.

и стихах под мужским псевдонимом «Тиан». Её стихами восхищались и приписывали их разным известным поэтам. Когда Клеменс Брентано прямо потребовал от неё признать авторство и спросил, почему она решила публиковаться, женщина ответила:

> Я всегда питала в себе горячее и чистое стремление выразить свою жизнь в вечной форме, придать ей тот вид, в котором она могла бы достойно предстать перед самыми выдающимися особами, поклониться им и вступить в их круг. Да, я всегда искала этой общности… это церковь, к которой ведёт земной путь мою душу[33].

Брентано за спиной женщины поносил её стихи. Она продолжала писать стихотворения, эссе и короткие пьесы. Феминистские взгляды составляли важную часть мировоззрения Каролины, хотя и встречали противодействие в жизни. Два раза в жизни она страстно любила, и оба раза чувства остались безответными. Писатель и будущий политик Фридрих Карл де Савиньи, с которым она всю жизнь поддерживала интеллектуальную дружбу, после долгих ухаживаний за ней женился на сестре Брентано, Кунигунде (Гунде), побоявшись «мужского характера» Каролины. После женитьбы он предложил женщине близкую платоническую дружбу, на что она согласилась. В основном это оказалось выгодно самому де Савиньи, который получил и традиционную жену, и одарённую подругу для интеллектуальной дружбы. Для Каролины же дружба только обострила страдания, разочарование и ощущение, что ей нет места в мире. Любопытно, что именно Гунде Брентано она открыла свои самые сокровенные желания:

> Я часто испытывала неженское желание погибнуть героической смертью, броситься в гущу сражения, умереть… о, почему я не рождена мужчиной! Нет во мне вкуса к женским добродетелям и женскому счастью. Меня влечёт лишь дикое, великое, исключительное. В этом несчастливое, но неисправимое заблуждение моей души; так будет, так и останется, ибо я женщина, обладающая желаниями мужчины, но не обладающая его силой[34].

Вторым объектом страсти Каролины стал филолог-античник Фридрих Крейцер; к моменту их встречи он уже был женат. Он тоже любил её, но не хотел расставаться или разводиться с женой. Его исследования восточной мифологии оказали глубокое влияние на Каролину; также она проявляла большой интерес к исследованию допатриархальных обществ. Главный труд Крейцера оказал значительное влияние на Иоганна Я. Бахофена и через него — на поздних сторонниц и сторонников феминистских матриархальных

---

[33] Письмо Каролины фон Гюндероде к Клеменсу Брентано, дата неизвестна, по цитате у Кристы Вольф (ред.), Karoline Von Günderrode: Der Schatten eines Traumes; Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse Von Zeitgenossen (Дармштадт, изд. Luchterhand, 1981 г.), стр. 193 (перев. с немецкого Г. Лернер).

[34] Письмо Каролины фон Гюндероде к Гунде Брентано, 29 августа 1801 г., по цитате там же, стр. 138 (перев. Г. Лернер).

теорий[35]. Гюндероде написала книгу стихотворений и эссе, в которых описала страстную любовь к нему. Крейцер нашёл для книги издательство, однако до того, как она вышла в свет, решил разорвать отношения. Получив от него это известие, Каролина фон Гюндероде в этот же день покончила с собой, вонзив в грудь кинжал на берегу Рейна. Крейцер посчитал, что публикация книги может плохо сказаться на его репутации, и забрал рукопись из издательства. Впервые книга была опубликована почти через сто лет, в 1906 г., в 400 экземплярах. Лишь недавно феминистки-литературоведки вновь открыли Гюндероде.

Феминистские устремления Гюндероде окончились отчаянием и самоубийством, тем не менее они странным образом определили развитие другой писательницы романтического кружка. Беттина Брентано, сестра Клеменса, за несколько лет до смерти Каролины стала её близкой подругой. Беттина питала к Каролине страстные эротические чувства, Каролина же видела в себе и в ней наставницу и ученицу. Беттина сравнивала их подружбу с отношениями Платона и Диона Сиракузского. Переписка между ними поражает богатством, интеллектуальной и эмоциональной глубиной и слиянием этих начал для обеих женщин. Беттина по совету Каролины читала труды разных философов, нашла их взгляды вполне неприглядными и решила, что им вдвоём нужно организовать собственную веру, что станет первым шагом к созданию собственной культуры. Беттина хотела объединить саморазвитие и строгую интеллектуальную дисциплину с «энергиями желания» (*Sehnsuchtsenergien*), под которыми она понимала нечто похожее на понятие «эротического как силы» феминизма двадцатого века[36]. Беттина предлагала назвать новое мировоззрение «парящей религией» (*Schwebereligion*), чтобы подчеркнуть её изменчивость, бесструктурность и текучесть. Первым её принципом должно было стать отрицание формального образования:

> Следовательно, никаких образованных типов, каждый или каждая должны интересоваться собой, углубляться в себя, словно там, в глубине, лежит источник или металл и ждёт, когда его поднимут на поверхность земли, всё образование следует направить на то, чтобы помогать душе выйти к свету[37].

---

[35] Фридрих Крейцер, Symbolik und Mythologie der Alten Volker, в 5-и томах (Лейпциг, 1841 г.). Труд был опубликован в 1810 г., после смерти Гюндероде, однако он делился с ней данными исследования. Иоганн Я. Бахофен, «Материнское право: исследование о гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой» (Штутгарт, 1861 г.). Эта работа оказала влияние на труд Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884 г.), перепеч. в след. изд.: Карл Маркс, Фридрих Энгельс, Werke, том 21 (Берлин, изд. Dietz Verlag, 1962 г.) и Роберт Бриффо, The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions, в 3-х томах (Нью-Йорк, 1927 г.).

[36] См., к примеру, Одри Лорд, «Применение эротического: эротическое как сила», у Одри Лорд, «Сестра-отверженная: эссе и выступления» (Нью-Йорк, изд. The Crossing Press, 1984 г.), стр. 53—59.

[37] По цитате у Дишнер, Bettina…, стр. 76. Отсутствие союзов и подобающей пунктуации между частями предложения — по оригиналу и типично для стиля автрисы (перев. Г. Лернер).

Этот фрагмент олицетворяет представление о единстве знания, интуиции и желания и понятие внутреннего духа, обладающего собственной формой и присущего каждой человеке, который можно обнаружить только с помощью интуиции и открытости чувствам. В другом письме к Гюндероде, по совету которой Беттина прочитала труды Фихте, Канта и Шеллинга, женщина остро раскритиковала мужской способ мышления и претенциозность учёных:

> Знаете, что я ощутила? Головокружение… Я озадачена тем, что, чтобы продраться сквозь язык, мне приходится бросаться на него с молотом и топором… Не кажется ли вам, что философы чрезвычайно заносчивы… Мудрость должна быть естественна, для чего отягощать её таким отвратительным снаряжением, чтобы дать ей ход; ведь она, в конце концов, живая?.. Мне кажется, что философ не возлежит у груди [природы] и не доверяет ей… скорее он ворует у неё, чтобы поглядеть, что сможет у неё выведать и усвоить в своей тайной фабрике… а потом демонстрирует он ученикам, как работает его перпетуум-мобиле, и обливается потом, а ученики поражаются и в конце чувствуют себя дураками[38].

Если бы интеллектуальное сотрудничество и взаимообогащение между женщинами продолжилось, возможно, это привело бы к значительному прорыву в феминистском сознании. Но, напротив, Гюндероде отдалилась от Беттины по настоянию Крейцера, который недолюбливал её саму и её брата. Тем не менее Беттина тяжело пережила самоубийство Каролины, разбитая тем, что не заметила в подруге ранних признаков отчаяния и горя. Через много лет она воскресила свою наставницу в романе в письмах *Die Günderode* («Гюндероде»), в котором вернула из забытья многие письма подруги[39].

Беттина Брентано фон Арним (1785—1859 г.) — наиболее интересная для нас представительница немецкого романтизма и единственная женщина, которая полностью реализовала себя. После смерти матери и отца Беттина стала жить с бабушкой, Софией фон Ларош, известной писательницей, которая поддерживала интеллектуальное развитие и независимость девушки. Беттину никогда не подавляли, поэтому с детства она развивалась как выразительная личность, непосредственная, открытая, пылкая и обаятельная. Родные и подруги считали её странной и переживали, что девушка не хочет соответствовать общественным стандартам, принятым для её положения. Беттина обладала подвижным умом и была непоседлива — подруги отмечали, что, даже будучи взрослой, она не могла усидеть на месте и постоянно вскакивала с сиденья кресла на подлокотник или садилась на пол, скрестив ноги.

После разрыва отношений с Гюндероде Беттина подружилась с матерью Гёте и благодаря этому впоследствии написала чрезвычайно успешную книгу

---

[38] Письмо Беттины Брентано к Каролине фон Гюндероде, октябрь 1805 г., по цитате у Дишнер, Bettina…, стр. 93.

[39] Густав Конрад (ред.), Bettina Von Arnim, Werke und Briefe (Фрехен/Кёльн, изд. Bartmann-Verlag, 1959—61 г.), в 5-и томах. Die Günderode, том l, стр. 215—536. Беттина фон Арним писала её фамилию с одной г.

Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde («Переписка Гёте с ребёнком»). Через брата Клеменса она познакомилась с его лучшим другом и соратником Ахимом фон Арнимом и в 1811 г. вышла за него замуж[40]. Следующие двадцать лет Беттина жила жизнью сельской домохозяйки, управляя поместьем, воспитывая семерых детинь и стараясь не забрасывать свои литературные и интеллектуальные устремления. В отличие от других женщин из кружка, она не считала нужным ставить свой дар на службу одарённому мужу; напротив, она поддерживала труды Арнима, но при этом понимала его пределы и занималась собственным интеллектуальным развитием.

Расцвет писательской карьеры Беттины случился после того, как она овдовела. Женщина переехала в Берлин, вступила в литературный кружок Рахели Фарнхаген, а затем устроила и собственный салон, более политический, нежели литературный. Первая её книга, которую мы назвали выше, была издана в 1835 г. Она представляла собой свободный образный пересказ общения и переписки Беттины и Гёте, где женщина называет себя «ребёнком», который с восхищением смотрит на великого человека. Книга стала основой её репутации как писательницы, однако сегодня оказывается, что у Беттины были работы более важные. Вторая книга, воспоминания о Каролине фон Гюндероде (опубликована в 1840 г.), продолжила жанр романа в письмах и стала первым примером исповедального автобиографического произведения. Третья книга, адаптация переписки Беттины с братом Клеменсом, вышла в свет в 1844 г.

Беттина фон Арним глубоко интересовалась общественными и политическими вопросами, и, в то время как мужчины её круга стали склоняться к консерватизму и реакционизму, её взгляды становились всё более радикальными. Всё началось с эпидемии холеры в Берлине в 1831 г., когда Беттина ухаживала за больными в бедных кварталах и организовала для них масштабную благотворительную акцию. Её брат Клеменс Брентано возвратился в католичество и устроился жить поблизости от монахини, у которой открылись стигматы, чтобы разделить её святость, а зять Карл фон Савиньи стал священником консервативного католичества; в это время Беттина собирала в трущобах Берлина документальные свидетельства положения бедных. Она написала и в 1843 г. опубликовала критический политический трактат *Dies Buch Gehört dem König* («Эта книга принадлежит королю»), построенный в форме сократической беседы старшей женщины (предположительно, глубокоуважаемой фрау Рат, матери Гёте) с разными лицами. Также в книге приведены чисто фактические описания условий, в которых живёт городская беднота, собранные одним швейцарцем, знакомым Беттины. Она горячо отстаивала необходимость общественных перемен и обращалась к королю Фридриху Вильгельму VI как к народному королю.

---

[40] Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde, в издании: Беттина фон Арним, Werke und Briefe, том 2 (1959 г.). Клеменс Брентано и Ахим фон Арним (ред.), Des Knaben Wunderhorn (1805 г.). Это первое собрание немецких народных песен и стихотворений.

Посвящение королю стало открытым вызовом и остроумным способом обойти цензуру. Книгу много читали, писали на неё отзывы; она вышла и во втором издании[41].

Также Беттина выступила в поддержку восстания голодающих силезских ткачих и ткачей, чьё положение она описала в книге *Das Armenbuch* («Книга бедных»). Когда книга уже была в печати, восстание жестоко подавили. Брентано-Арним из-за ранних книг уже считалась политически неблагонадёжной фигурой; она побоялась преследования и забрала рукопись из печати. Тем не менее, государство решило не оставлять её в покое. В 1846 г., после публикации работы «Эта книга принадлежит королю» в частном издательстве берлинский магистрат подал на неё в суд за клевету. Магистрат потребовал, чтобы она подала прошение о гражданском праве (*Bürgerrecht*), по-видимому, о праве как представительнице знати заниматься буржуазным ремеслом. Брентано-Арним ответила, что с честью и удовольствием приняла бы это право, но покупать его не собирается. Она объяснила, что ставит права гражданок и граждан выше прав знати, но ставит во главу над ними «права пролетарского класса, без силы духа, умения выживать в невзгодах, самоотверженности и трудолюбия которых невозможно было бы всеобщее благополучие»[42]. Эти слова и послужили поводом к обвинению в клевете, по которому суд приговорил женщину к самому длительному для знатной особы тюремному заключению — на два месяца. Приговор отменили только благодаря вмешательству Савиньи.

Несмотря на всё это Беттина фон Арним до смерти продолжала заниматься бедами различных угнетённых групп: бедных, заключённых, душевнобольных. Она писала публичные обращения от имени польского населения, еврейского гетто во Франкфурте, политических заключённых Революции 1848 г. Зарождающиеся и подавленные феминистские настроения толкали её на борьбу со всеми видами угнетения. Ярая защита прав еврейского населения как в эссе, так и в политических трактатах Беттины становится ещё примечательнее, если учесть неприкрытый антисемитизм её брата[43].

Для романтиков, многие из которых принадлежали к знати, было типично, посещая салоны, свободно общаться с богатыми еврейками. В эпоху возвышения капитализма обе стороны в каком-то смысле были маргинализированы, и интеллектуальное общение между ними порождало напряжение и взаимное вдохновение. Однако отношения носили односторонний характер: все еврейки кружка обратились в христианство, одни — по-настоящему уверовав, другие — потому что только так можно было самой выбрать себе мужа. Доротея Фейт-Шлегель была дочерью

---

[41] Беттина фон Арним, Werke und Briefe, тома 3/4. См. также раздел Anmerkungen (примечания издателя), стр. 445—76.

[42] Дишнер, Bettina…, по цитате на стр. 80—81.

[43] См. их переписку 1802 г. о дружбе Беттины с еврейкой-вышивальщицей. По цитате там же, стр. 165—66.

известного еврея-философа Моисея Мендельсона. Она смогла выйти замуж за Фридриха Шлегеля только после обращения в протестантизм; последующий же приход к католицизму стал итогом её трудных духовных исканий. Некоторых евреек, перешедших в другую веру, их воздыхатели, аристократы-христиане, всё-таки презирали. Так, Ребекка Фридлендер развелась с мужем-евреем, но её возлюбленный, граф Эглофштайн, не собирался жениться на обращённой еврейке. Точно так же и Рахель Левин, несмотря на обращение, отверг Карл фон Финкельштейн. Второй кавалер-аристократ Рахели, Карл Фарнхаген фон Энзе, ждал несколько лет, чтобы побороть предрассудки своей семьи, и женился на ней только в 1814 г. Историкесса Дебора Герц предполагает, что в подавляющем большинстве еврейки, участницы салонов, обращались в христианство, чтобы иметь возможность вступить в брак с мужчиной более высокого положения, однако также отмечает, что это проявление бунта против традиционного еврейского воспитания, где им не давали получать образование. Большинство евреек, посещающих салоны, в отличие от знатных дам, были самоучками[44].

Наконец, рассмотрим жизнь и карьеру ещё одной представительницы движения романтизма — Рахели Левин Фарнхаген фон Энзе (1771—1833 г.). Она родилась в Берлине в семье богатого купца и после смерти отца жила в материально стеснённых обстоятельствах. Хотя она много писала (в основном письма), но при жизни практически не публиковалась. Она жила в Берлине, в мансарде дома матери, и там же с 1806 г. устраивала встречи своего знаменитого салона. Она запомнилась современницам как великолепная собеседница, предводительница культуры, способная привлечь в свой кружок выдающихся особ из мира литературы, философии, придворной жизни, искусства и политики. Салон Рахели часто посещали поэтессы и поэты-романтики, философы Гегель и Шлейермахер, филолог Вильгельм фон Гумбольдт и братья Якоб и Вильгельм Гримм. Рахель стала известна как писательница только после смерти, когда муж опубликовал её письма. В них раскрывался пытливый, крайне индивидуалистический ум автрисы; её письма оказали колоссальное влияние на поколения женщин. Фанни Левальд, ранняя немецкая феминистка, видела в Рахели первопроходицу своего поиска независимости и самостоятельности. Эллен Кей, которая в 1907 г. написала биографию Рахели, считала, что её письма должна прочитать каждая. В двадцатом веке её признали передовой феминистской, хоть самая известная

---

[44] Моя трактовка истории берлинских салонов опирается на работу Деборы Герц, “Salonieres and Literary Women In Late Eighteenth-Century Berlin”, New German Critique, № 14 (весна 1978 г.), 97—108. Упоминание браков евреек — стр. 106—7. Из восьми евреек-участниц салонов в Берлине семь обратились в христианство: Эстер Ган, Ребекка Фридлендер, Марианна Мейер, Сара Мейер, Доротея Мендельсон Фейт-Шлегель, Генриетта Герц, Рахель Левин Фарнхаген. Там же, стр. 105, сноска 32.

автриса её биографии, Ханна Арендт, проигнорировала эту сторону её мысли[45].

Рахель Левин рано отошла от родной еврейской религии и культуры, скорее всего, из-за острого конфликта с суровым и властным отцом. Всю жизнь она как еврейка терпела оскорбления, пренебрежение и дискриминацию, однако никогда не ощущала и не выражала чувства солидарности с остальным еврейским народом. Для неё крещение стало возможностью быть принятой в круге интеллигенции, среди которой она жила; тем не менее, обращение в христианство не ослабило её ощущение оторванности.

Можно только догадываться, что Рахель чувствовала себя неправильной, другой и, несмотря на множественные подтверждения популярности, нелюбимой, скорее всего, не из-за еврейского происхождения, а из-за того, что она была женщиной выдающегося таланта. Она писала о себе: «Что может сделать женщина, если она такая же человека?»[46]. И в другом письме:

> Я уникальна так же, как величайшее явление на этой земле. Величайший художник, философ или поэт не стоят меня выше. Мы состоим из одной материи. Кто изгоняет других, лишь изгоняет себя. Но я была обречена жить; и я оставалась невоплощённой до моего века, потому я, если глядеть лишь со стороны, скрыта от взора[47].

Ощущение, что она захлёбывается, задыхается, ни у кого не находит понимания, часто мелькает в её письмах. Как и другие представительницы романтического движения, она несколько раз страстно любила, но мужчины не отвечали на её чувства и отвергали её с презрением. Только Фарнхаген искренне восхищался ей и полностью её принимал. Как и Беттина, Рахель поддерживала страстную подружбу с женщинами — с Региной Фридлендер, которая продлилась шесть лет, и с Паулиной Визель, отношения с которой были очень длительными и пылкими. Рахель писала ей: «Дражайшая возлюбленная подруга [она использовала на немецком языке как слово “подруга”, так и “друг”] ... Ты одна, разлучённая со мной, и я одна, разлучённая с тобой. Лишь единственный раз сотворила природа так, чтобы два создания, такие как мы с тобой, жили в одно время. В этот день и век…».

---

[45] Информация о жизни Рахели и её толкования основываются на следующих работах: Карл Фарнхаген фон Энзе, Rahel: Ein Buch des Andenkens für Ihre Freunde (Берлин, 1833 г.); Ханна Арендт, Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen judin aus der Romantik (Франкфурт, изд. Ullstein, перепеч. изд. 1975 г.); Зусман, Frauen der Romantik, стр. 77—105; Кэй Гудман, “The Impact of Rahel Varnhagen on Women In the 19th Century”, у Буркхард, Gestalt und Gestaltend, стр. 125—53; Дебора Герц, “Hannah Arendt's Rahel Varnhagen”, у Джона К. Фаута (ред.), German Women In the Nineteenth Century (Нью-Йорк, изд. Holmes and Meier, 1984 г.), стр. 72—87; и Рут-Эллен Йёрес, “Self-conscious Histories: Biographies of German Women In the Nineteenth Century”, там же, стр. 172—96.

[46] Фридрих Кемп (ред.), Rahel Varnhagen Im Umgang mit Ihren Freunden (Мюнхен, изд. Kosel Verlag, 1967 г.), стр. 19, по цитате у Фредериксен, “Die Frau als Autorin…”, стр. 95.

[47] Фарнхаген, Rahel, по цитате на стр. 266 (перепеч. изд. 1972 г.).

Это лишь одиночество и общее ощущение отчуждённости, или же выражение гомоэротической любви, которая её пугала? Этого мы никогда не узнаем, поскольку Карл Фарнхаген отредактировал и сократил практически все письма подруг.

По сравнению с другими группами писательниц женщины раннего романтизма находились в особенно привилегированном положении. Общественные пространства, в которых они находились или которые создавали, основывались на принципе принятия женского интеллектуального равенства и даже превосходства. Мужчины в их жизни были искренне и глубоко преданы идее разрушения традиционных определений гендера, и некоторые из них внесли в неё теоретический вклад. Все эти женщины, даже если не были богаты, принадлежали к экономически привилегированному классу, и в большинстве своём не были отягощены домашними обязанностями. Как и учёные женщины эпохи Возрождения, они были даровиты, и большинство из них начали литературную карьеру в раннем возрасте. В отличие от большинства предшественниц, они наслаждались принятием мужчин своего круга, людей выдающихся талантов и достижений, и участием в интеллектуальных дискуссиях с ними. Однако к чему это привело в долгосрочной перспективе?

Женщины жили удивительно самостоятельной жизнью, так, как им хотелось, и нарушали множество традиций и половых запретов. Они предвосхитили гораздо более поздний образ жизни свободной любви; местами и отдельными примерами они проявляли своё влияние как мыслительницы и демонстрировали серьёзные устремления. Из десяти-двенадцати женщин этого круга шесть были писательницами. Одна в двадцать шесть лет покончила с собой; другая была счастлива в браке, после замужества забросила писательство и в тридцать шесть лет умерла в родах; две отказались от собственных трудов и полностью посвятили себя карьере мужей; Рахель при жизни почти не публиковалась. Лишь Беттина Брентано исполнила несбыточную мечту — совместить жизнь женщины (любовь, подружбу и материнство) с жизнью мыслительницы. Однако она состоялась как писательница только во вдовстве и в пожилом возрасте.

Объединение мыслительниц в группы и формирование читательской аудитории для их работ не обязательно приводит к развитию феминистского сознания. Это видно на примере судеб и трудов женщин, которые принимали активное участие в Революции 1848 г. в Германии и Франции, социалисток и анархисток в Америке на рубеже веков и участниц утопических общин. Как показывает пример женщин в раннем движении романтизма, даже наличие общественных пространств, где женщины и мужчины живут в некотором подобии равенства и взаимоуважения, не привело женщин к развитию феминистского сознания. Возможно, эффект оказался даже противоположным, поскольку такое пространство поощряло женщин

добровольно подчинить свою интеллектуальную жизнь мужчинам, с которыми они живут.

Во всех таких общественных пространствах недоставало необходимых для развития феминистской мысли и теории свойств — знания женской истории и самостоятельных женских организаций, которые давали бы женщинам возможность проверить свои взгляды и опыт на деле. Женщины должны организовываться сами, в своих интересах — только так они могут по-настоящему найти выход из патриархата.



ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

В поисках женской истории

Как считается, история западной цивилизации началась на заре второго тысячелетия до н.э. с шумеров и стала прямым следствием развития письменности, изобретённой почти тысячелетием ранее. История, то есть сохранение и накопление письменных свидетельств и их постоянное переосмысление последующими поколениями учёных, была невозможна без грамотности хотя бы высших слоёв населения и на протяжении большей части четырёх тысяч лет западной цивилизации служила интересам правящих элит. В этом состоит её отличие от процесса исторического развития, который идёт независимо от распространения грамотности или переосмыслений, и в котором низшие слои населения участвуют наравне или даже в большей степени, чем высшие. Сейчас нас интересует письменная История грамотных обществ и то, как по-разному она воспринимала женщин и мужчин, и как по-разному на них влияла.

Первый документ, составленный для целей сохранения и переосмысления истории — это шумерские и более поздние «царские списки». Первый список начинается десятью царями, которые предположительно правили до Великого потопа, следующий приводит имена девятнадцати царей, которые правили после Потопа, а более поздние рассказывают о правителях вплоть до третьей династии Ура. Продолжительность правления царей приведена фантастическая, например, 1500 или 1200 лет — возможно, с целью подчеркнуть важность каждого царя. Тем не менее, несмотря на эту неисторичность шумерские царские списки по крайней мере частично подтверждаются археологическими и другими свидетельствами, поэтому могут служить основой письменных исторических источников[1]. Такие списки правителей, часто включающие наравне с реальными историческими

[1] Ч. Леонард Вулли, The Sumerians (Нью-Йорк, изд. W.W. Norton, 1965 г.), стр. 21—34.

личностями и мифических персонажей, служили подтверждением законности претензий существующих правителей на власть, многие из которых были узурпаторами. Используя списки, царь с сомнительными правами на престол мог заявить о том, что происходит от бога или богини, или проследить свою родословную до признанного правителя прошлого. Цари, включённые в списки, часто становились героическими или мифологическими фигурами, наделяя общества, которые были с ними связаны, — обычно новообразованные города-государства — законным и признанным прошлым. Таким образом, невозможно отделить функцию сохранения, историзации и узаконивания прошлого, которой обладали ранние образцы исторической деятельности, от их идеологического и психологического влияния. С помощью царских списков разрозненные группы племён, кланов или деревень могли объединиться на почве общего прошлого и обещания общего будущего в форме ранее не существовавшей государственности. Психологически возможность отождествить себя с прославленными и героическими предками рождала гордость быть частью группы, территориальное самосознание и личную гордость даже в самых скромных участницах и участниках группы. Особенно ярко это выражено в «царском списке» Книги Бытия, где рассказывается, кто кого «родил». Список называет поколения израильского народа начиная с царства Давида и заканчивая туманным и безвременным прошлым патриархов, чьи заветы с Богом узаконили претензии на полномочия и власть их потомства на поколения вперёд. В списке мужчины рождают мужчин без участия женщин, и мужское сообщество завета уходит корнями в прошлое до начала времён.

Следующий шаг в развитии письменной Истории произошёл, когда правители стали вырезать и сохранять на стелах и монументах записи о своих победах или принятые законы. Самое раннее для Древнего Ближнего Востока свидетельство датируется вторым тысячелетием до н.э. С того времени общества начали создавать и хранить множество всяческих «документов», от торговых векселей и описей имущества до пайковых ведомостей, договоров, решений суда и соглашений между государствами и правителями. Лишь спустя тысячу лет история сделала следующий шаг вперёд в виде толкований отдельных лиц, которые основываются на личных наблюдениях или изучении письменных свидетельств.

Практически на протяжении 3800 из 4000 лет письменной Истории западной цивилизации исторические записи в основном касались деяний, опыта и достижений мужчин — не всех мужчин, конечно, а только представителей небольшого круга властных элит. Женщины наравне с мужчинами строили цивилизацию в мире, в котором доминируют и который определяют мужчины. В тот период, когда создавалась письменная История, женщины уже жили в условиях патриархата, где их роли, а также правила общественного поведения, половой и репродуктивной жизни, определялись мужчинами и институтами, в которых доминируют мужчины. Женщины уже

были лишены доступа к образованию и потому не принимали значимого участия в создании системы символов, согласно которой человечество понимало мир и управляло им. Современная наука считает, что женщины вплоть до конца восемнадцатого века не оказывали значимого влияния на написание Истории. Единственное часто приводимое исключение — Кристина Пизанская, чья единоличная попытка написать женскую историю канула в лету. Я продемонстрирую, что, хоть это утверждение и верно в самом общем смысле, женщины начиная с седьмого века нашей эры прикладывали почти постоянные и значимые усилия, чтобы создать женскую историю.

Женский труд по созданию Истории шёл по пути, созданному мужчинами: составлять списки выдающихся и героических женщин, записывать биографии и подвиги отдельных женщин, записывать истории общин, переосмысливать старые документальные источники с определённой точки зрения и, наконец, в девятнадцатом и двадцатом веках, обратиться к «истории науки».

Из-за особых условий процесса интеллектуального развития женщин переход от одной ступени к другой происходил прерывисто; последующие поколения не имели возможности основываться на достижениях предыдущих. Развитие шло кругами, повторялось — женщины поколение за поколением повторяли то, что уже говорили их предшественницы из прошлого. Таким образом, развитие исторического сознания женщин тормозилось вдвойне — как дискриминацией в образовании, так и недостатком знаний о трудах предшественниц. Так же, как в женской критике Библии, женщины раз за разом вновь открывали свою историю.

Записывание биографий отдельных женщин впервые развилось в монастырях. Один из первых известных примеров подобной исторической биографии — «Житие святой Радегунды», которое в седьмом веке написала монахиня Баудовиния. Баудовиния в работе называла себя женщиной и монахиней, однако к её книге учёные последующих столетий отнеслись пренебрежительно, в отличие от более ранней биографии святой Радегунды, которую написал епископ Венанций Фортунат. Баудовиния писала в Шелльском монастыре с 609 по 614 г. и стремилась дополнить труд своего предшественника, а также создать из образа святой Радегунды героическую фигуру, на которую могли бы равняться её сёстры-монахини. Радегунду, принцессу Тюрингии, чью историю мы рассмотрели в Главе второй, принудили выйти замуж за короля Хлотаря из династии Меровингов. Женщина терпела несчастливый брак, а затем сбежала, обратившись к монастырской жизни. В книге Баудовиния сосредоточилась на второй половине жизни Радегунды, когда она жила в келье возле монастыря, который основала в Пуатье. Баудовиния описывает Радегунду как женщину открытую,

заботливую и внимательную к своим монахиням, а также пишет, что она серьёзно воспринимала свою роль миротворицы среди враждующих королей[2].

Другую историческую биографию — самое раннее жизнеописание святой Батильды — написала вскоре после её смерти в 670 г. монахиня Шелльского монастыря. В то время Шелльский монастырь был женским, однако под руководством преемницы святой Батильды, Бертиллы (ум. в 705 г.), стал смешанным. Автриса биографии святой Батильды, должно быть, хорошо её знала, потому что книга изобилует описаниями её материнской доброты и когда она была правящей королевой, и позднее, когда стала настоятельницей. Медиевистка Сюзанн Уэмпл заключает, что повторение упоминаний материнской заботы и миролюбия в обеих биографиях — не результат подражания, но выражение женской точки зрения на две эти темы[3]. Хигебурга (ум. ок. 762 г.), образованная саксонская монахиня, приехала в Германию со своим родственником Вюннибальдом, напарником святого Бонифация. Она вступила в монастырь Хайденхайм, который Вюннибальд основал десять лет назад, и стала его настоятельницей. Она написала две биографии: епископа Вюннебальда и его брата Виллибальда, где описала семилетнее паломничество последнего в Святую землю. И это не просто книга о путешествии, но описание обращения германцев и франков в христианство — то есть отчасти историческое свидетельство. Хигебурга обозначила своё авторство, оставив своё имя в зашифрованном виде на старейшей дошедшей до нас рукописи[4]. Каролингское возрождение, хоть и расширило образовательные возможности в основном для мужчин, но и для женщин из королевских семей, не привело к развитию женского писательства. В монастырях женщины по-прежнему получали хорошее образование и трудились писицами, библиотекаршами и учительницами, но каролингское возрождение наук укоренилось лишь при дворе и в монастырских школах. Следующий значимый вклад в развитие женской истории был внесён только в десятом веке.

Монахиня Хросвита Гандерсгеймская (932—1002? г.) происходила из высшей знати, а, возможно, из королевской семьи. Скорее всего, она рано ушла в монастырь, где получила великолепное образование, причём изучала не только религиозные предметы, но также латинское стиховедение, математику, астрономию и музыку. Богатое собрание книг в монастыре

---

[2] Информация о монахинях при Меровингах основывается на работе Сюзанн Фоней Уэмпл, Women In Frankish Society: Marriage and the Cloister; 500—900 (Филадельфия, изд. University of Pennsylvania Press, 1985 г.), стр. 181—88.

[3] Там же, стр. 185.

[4] Там же, стр. 181. См. также: Рудольф Шиффер, “Hugeburc”, у Вольфганга Штаммлера и соавт., Die deutsche Literatur der Mittelalters: Verfasserlexicon, в 7-и томах (Берлин, изд. Walter de Gruyter, 1978 г.), том 4, стр. 221; Питер Дронке, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310) (Кембридж, изд. Cambridge University Press, 1984 г.), стр. 33—35; Элизабет Альвильда Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1986 г.), pp. 86—89, 92—106.

способствовало её интеллектуальному развитию. В то время её монастырь обладал большим влиянием и был свободен как от власти церкви, так и от власти короля, и управлялся исключительно настоятельницей. Настоятельница Гандерсхайма держала собственный суд, отправляла знать со своих земель на войны и имела должность на имперском съезде. Некоторые монахини и, возможно, сама Хросвита, были канониссами. Они приносили только обет безбрачия и послушания, не приносили обет бедности и имели право, получив разрешение, покидать монастырь и возвращаться в него. Они могли владеть книгами и некоторым имуществом, а также могли держать служанок и принимать посетительниц[5].

Хросвита оставила обширное творческое наследие: восемь легенд в стихах, шесть стихотворных пьес, стихотворное описание сцен Апокалипсиса и две исторические поэмы. Также она написала два жития главных покровителей Гандерсхайма: Анастасия и Иннокентия, однако эти рукописи были утрачены[6]. Питер Дронке, самый современный учёный, который изучает её труды, находит убедительные свидетельства того, что пьесы Хросвиты разыгрывали или по крайней мере читали вслух при королевском дворе при её жизни[7]. Для нас примечателен не только её писательский дар и не только то, что она — первая известная европейская драматургиня, но тот факт, что все её работы посвящены истории, и в особенности истории женской. Все легенды Хросвиты историчны, то есть представляют собой либо собрание прошлых и современных версий легенд об определённой личности, либо описывают героических святых прошлого. Поэма «Мария» относится к первой группе, остальные — ко второй. Пять пьес рассказывают о христианских святых прошлого и описывают их чудесное спасение благодаря заступничеству Христа или Девы Марии. Поэма «Гандольф» повествует об убийстве святого франкского короля любовником жены и о немедленной каре, которая постигла согрешившую пару. Хотя основной и постоянной темой в пьесах Хросвиты остаётся чудесное спасение, победа правоверных мучениц и мучеников над смертью и сила целомудрия, любопытно отметить даже по этим ранним работам наличие у автрисы исторического видения и сознания. В «Предисловии» она описывает подлинность каждой истории, указывая её источник — обычно это книги из библиотеки Гандерсхайма. Лишь для стихотворения о современнике — поэмы «Пелагий», где описывается мученичество христианского юноши, который отринул похотливые домогательства марвитанского тирана и был чудесным образом спасён от

---

[5] Информация о биографии Хросвиты основывается на следующих работах: Энн Лайон Хейт (ред.), Hroswitha of Gandersheim: Her Life, Times and. Works, and a Comprehensive Bibliography (Нью-Йорк, изд. The Hroswitha Club, 1965 г.), стр. 3—12; Дронке, Women Writers, стр. 55—83; и Петрофф, Medieval Women's Visionary Literature, стр. 89—90 и 114—35. Имя Хросвиты пишется очень по-разному, в том числе как Гросвита, Хротсвита, Росвита.

[6] Информация об утраченных рукописях — у Фиделя Рэдле, “Hrotsvit von Gandersheim”, у Штаммлера, Die deutsche Literatur, том 4, стр. 196—210.

[7] Дронке, Women Writers, стр. 57—59.

смерти — поэтесса упоминает, что услышала эту историю от очевидицы. Поэтесса поясняет: «Посему, если в какой-то книге включила я в свой рассказ неправду, то не обманула я, желая того, а лишь повторила неосторожно ущербный источник»[8]. Простейшее стремление описать источники и проанализировать их критически удивительно для века, когда литература свободно и без разбора смешивала реальные истории, фантастические и чудесные события, легенды, библейские тексты и собственные вымыслы.

Шесть пьес построены по образцу произведений римского поэта Теренция, однако представляют собой христианские нравоучительные произведения. Одно из самых главных нововведений средневековой поэтессы состоит в том, что в её пьесах женщины находятся в центре событий, и их самостоятельные действия определяют итог сюжета[9]. Хотя сюжеты могут показаться современной читательнице нелепыми, пьесы написаны хорошо, диалоги в них живые, а в некоторых из них удачно сочетается трагедия и юмор пародии. Для нас наибольший интерес представляют пьесы «Дульциций», «Каллимах» и «Сапиенция», потому что именно в них Хросвита лучше всего раскрывает свои взгляды на силу женщин.

Пьеса «Дульциций» рассказывает о мученичестве трёх девственниц, которых привели к императору Диоклетиану. Император приказал выдать их замуж, однако девушки воспротивились и объяснили, что принесли обет целомудрия. Их возвратили к наместнику Дульцицию и заключили в тюрьму. Наместник стал грозиться их изнасиловать, но девушек спасло чудо — он принял за объект своей страсти котелки и сковороды на кухне и стал бросаться на них. Он весь измазался в копоти, а девушки наблюдали за ним через щель в стене и смеялись. Затем он передал девушек Сизиннию, которому было приказано их наказать за отказ поклоняться римским богам, но и тот оказался жертвой наваждений. Тем не менее ему удалось двух девушек сжечь на костре, а третью застрелить из лука. В пьесе Хросвита подчёркивает две своих главных темы: силу целомудрия над мужской властью и спасение мученичеством. Тем не менее сюжет основывается на историческом источнике — указах императора Диоклетиана по труду *The Acts of Christian Martyrs* («Акты христианских мучениц и мучеников»).

В пьесе «Каллимах» также фигурирует тема изнасилования. Каллимах рассказал Друзиане о том, как её любит, но она отказала ему — не только потому, что уже замужем, но и потому, что принесла обет целомудрия. В ответ Каллимах стал угрожать ей изнасилованием, и женщина попросила Христа подарить ей смерть. Мольба Друзианы исполнилась — она умерла, что ещё

---

[8] Хелена Хомейер (ред.), Hrotsvithae Opera (Падерборн, 1970 г), стр. 227, по цитате у Дронке, Women Writers, стр. 68. Современный перевод пьесы — Катарина М. Уилсон, у Петрофф, Medieval Women's VIsionary Literature, стр. 114—23. См. также: Катарина М. Уилсон, “The Saxon Canoness: Hrotsvit of Gandersheim”, в издании Medieval Women Writers (Атенс, изд. University of Georgia Press, 1983 г.).

[9] За это открытие я благодарю Сью-Эллен Кейс, “Re-Viewing Hrotsvit”, Theatre journal, 35, № 4, (дек. 1983 г.), стр. 533—42.

раз иллюстрирует тему возможности женщины стать святой через мученичество. Однако Каллимах проник в гробницу женщины, желая изнасиловать её тело. Но, прежде чем он исполнил свой чёрный замысел, его ужалила змея, и он умер. Потом и он, и Друзиана воскресли, и Каллимах принял её веру. Главная тема пьесы — снова сила женщины, причём не только сила молитвы и сила твёрдого сопротивления, но и сила чудесного обращения. То, как Хросвита в одной пьесе рисует насильника смехотворным болваном, чья власть лишь мнима, а в другой — чудовищем-извращенцем, — примечательное свидетельство феминистского сознания в такую раннюю эпоху.

В «Сапиенции» автриса также рассказывает историю мученичества трёх святых девственниц, которых убили на глазах у их матери Сапиенции. Мать призывала дочерей вытерпеть страдания, а после смерти забальзамировала и похоронила их тела. Через сорок дней, когда она молилась на могиле дочерей, её душа вознеслась на небеса. Мораль пьесы — сила целомудрия, которая наделяет благочестивых женщин способностью преодолеть земную власть мужчин, пусть даже императоров, и привести женщин к спасению.

Первая чисто историческая работа Хросвиты, «Деяния Оттона», была написана по указанию её настоятельницы Герберги. По-видимому, автриса неохотно взялась за дело, потому что в посвящении Герберге она написала:

> Поистине, вы возложили на меня трудную задачу — в стихах поведать о достижениях августейшего императора, о которых, как хорошо вам известно, невозможно было много собрать из молвы… Было то, о чём не смогла я найти ни записей, ни слов от лиц достаточно благонадёжных. Как странница бродила я, не зная пути, в чаще неизведанного леса, где каждая тропа затянута туманом и занесена глубокими снегами[10].

То, что Хросвите поручили воспеть жизнь и деяния монарха Оттона I, к тому же дяди её настоятельницы Герберги, говорит о великолепной репутации, которую писательница заслужила к тридцати годам благодаря своим пьесам и поэмам. Подобные заказы обычно давали придворным и признанным поэтам; при этом Хросвита, видимо, чувствовала себя очень неловко и сократила описание гражданской войны между представителями саксонского королевского семейства. Поэма, написанная между 965 и 968 г., заканчивается на пике власти Оттона I, когда он был королём, но ещё не стал императором. Как Хросвита говорит в приведённой выше цитате, она действительно сократила рассказ, потому что сомневалась в наличии надёжных и непредвзятых источников — значит, она считала себя историкессой, обязанной записать события объективно. Однако задача оказалась для неё трудной в том числе и из-за пола: «Не кажется мне, будто слабой женщине, верной уединению мирной обители, пристало говорить о войне… с ней она

---

[10] По цитате у Хейт, Hroswitha of Gandersheim, стр. 9—10.

вовсе не должна быть знакома. Подобные дела следует оставлять трудам сведущих мужчин…»[11]. Упоминание гендера и признание женской слабости — традиционный символ смирения — на деле может быть лишь удобным предлогом, с помощью которого уже уверенная в своих силах писательница, получившая нежеланное задание, оставляет за собой право решать сама, что она будет писать.

Другое задание — написать историю монастыря Гандерсхайм — Хросвита восприняла совсем иначе; это дело было ей по душе. Поэму о монастыре, последнюю из её известных работ, она закончила в 973 г. или чуть позже. Это единственная работа Хросвиты, в которой нет предисловия. Поэма открывается двумя строками, исполненными благости:

> Узрите же, как душа моя, смиренная, покорная,
> Рвётся поведать о началах блаженного Гандерсхайма[12].

Поэтесса рассказывает о чуде, которое сподвигло царствующего монарха герцога Людольфа и его супругу Оду в 856 г. основать монастырь. Несколько свинопасов, которые обосновались в маленьком крестьянском дворе в гуще тёмного леса, узрели, как в лесу сверкает множество ярких огоньков, «испуская чудесное сияние». Хозяин дома тоже увидел огоньки, и герцог тоже. Он воспринял это как знак, что здесь следует возвести святилище: «Поняли все, что этому месту следует быть святым во службу тому, кто наполнил его светом сиим»[13]. Сходство этого видения с видением пастухов, которое возвестило о рождении Христа, поражает. Глубоко анализируя работу, Питер Дронке предполагает, что Хросвита, которая всегда называла себя нижайшей из обитательниц Гандерсхайма, также хотела возвысить чудесное видение, которое явилось низшим — пастухам, свинопасам и ей самой, «громкому гласу Гандерсгеймскому», как она назвала себя в другом месте[14]. Всё более уверенные упоминания своих работ в предисловиях подтверждают эту точку зрения. Описывая в «Началах Гандерсгеймской обители» историю своего монастыря, она не стесняется довести рассказ до настоящего времени. Также она, по-видимому, неслучайно, воспевает жизни трёх великих женщин, которыми она восхищалась — трёх настоятельниц, которые правили монастырём одна за другой, включая свою наставницу и подругу Гербергу.

Хотя труды Хросвиты на несколько веков после её смерти оказались забыты, в конце пятнадцатого века они вновь увидели свет, когда гуманист эпохи Возрождения Конрад Цельтис обнаружил раннюю незаконченную рукопись её работ в 1501 г. и опубликовал её, назвав поэтессу «немецкой

---

[11] Там же, по цитате на стр. 29.

[12] По цитате у Дронке, Women Writers, стр. 80.

[13] По цитате там же, стр. 81.

[14] Там же, стр. 82—83.

Сапфо». С тех пор поэтический и драматургический талант Хросвиты получал заслуженное признание и восхищение, однако не следует забывать и о том, что она стала первой историкессой истории женщин.

Традиция написания биографий монахинь другими монахинями сохранялась многие века. Определённая более поздняя форма таких исторических произведений представляет собой автобиографии мистикесс и святых (многие из них мы рассмотрели в предыдущих главах). Автобиографии, хоть изначально они были вдохновлены стремлением распространять духовное послание или же укрепить веру в видения мистикессы, рассказывая о них в контексте её жизни, следует также считать отчасти историческими произведениями. Такие женщины как Хильдегарда Бингенская, Доротея из Монтау, Марджери Кемп и, позднее, святая Екатерина Сиенская и святая Тереза Авильская, возможно, понимали, что их жизнь может послужить примером будущим поколениям женщин и потому чрезвычайно важна. Некоторые святые называют святых предыдущих поколений своими предшественницами, что подтверждает это предположение.

«Книги сестёр» представляют собой особую категорию исторических произведений, написанных монахинями, и появились в доминиканских монастырях германоязычных земель в четырнадцатом и пятнадцатом веках. Монахиня Катарина фон Геберсвайлер написала старейшую из таких работ под названием «Житие сестёр обители Унтерлинден». Книга состоит из восьми глав, где описывается повседневная жизнь монастыря, и 47 жизнеописаний, из которых только пять рассказывают про современниц[15]. Монахиня Элизабет фон Кирхберг, практически её современница, написала работу похожего духа под названием «Книга сестёр Кирхбергского монастыря», записав житие монахинь её обители. Также она написала «Житие Ирмегарды», посвящённое жизни и экстатическим видениям сестры Ирмегарды. Сначала Элизабет писала эту книгу тайно, но, когда о ней узнала Ирмегарда, она помогла с работой, в результате чего было написано два дополнительных варианта. В той же обители была написана другая работа, посвящённая доминиканской обители в Ульме. Возможно, её написала тоже Элизабет. Любопытно отметить, что она называет себя «сестра Элизабет… кою Бог отнял от еврейского народа». Она попала в монастырь в четыре года, то есть не могла быть обращённой еврейкой. Скорее всего, в монастырь её отдали мать с отцом, чтобы скрыться от еврейских погромов, которые случались в этой местности в тринадцатом и четырнадцатом веках[16].

Анна фон Мюнзинген, настоятельница доминиканского монастыря в Адельхаузене, в 1318 г. написала хронику монастыря, описав жизнь и мистические переживания тридцати четырёх монахинь. Другие подобные

---

[15] Штаммлер, Verfasserlexikon, том 4. стр. 1073—75.

[16] Там же, том 2, стр. 479—82.

хроники монастырей были написаны и хранились в монастыре святой Екатерины в Тургау, Швейцария, и в монастырях Тёсс, Отенбах и Вайлер[17]. Поскольку большинство «книг сестёр» было написано женщинами и рассказывало о женщинах, их можно считать ранними примерами записи женской истории.

Традиция записывать историю монастыря или истории выдающихся монахинь сохранялась на протяжении многих веков. В шестнадцатом веке Каритас Пиркгеймер, сестра гуманиста Виллибальда Пиркгеймера, женщина, прославленная своей учёностью, написала историю своего монастыря Святой Клары в Нюрнберге. Другие истории монастырей были написаны в семнадцатом веке для ордена урсулинок и ордена визитанток во Франции[18].

Составлением списков знаменитых женщин как героинь и примеров для подражания, а также в защиту способностей женщин к достижениям, в течение шести веков занимались как женщины, так и мужчины. Списки постоянно возникали в ходе разных «споров о женщинах», в которых и выступающие за феминизм, и против него строили свои аргументы на примерах. Настроенные против феминизма составляли списки женщин с дурными качествами или же тех, кто подтверждали гендерные стереотипы. Поддерживающие феминизм подходили к спискам более широко и выделяли женщин великих достижений или героинь. Поскольку эта практика была настолько повсеместна, и списки выдающихся женщин регулярно встречаются в работах писательниц-феминисток, то её можно воспринять как постоянное стремление перебороть отрицательное влияние стирания женской истории на женщин. Как мы увидим, некоторые автрисы вполне открыто заявляли о таком стремлении, в то время как другие подразумевали его или же вовсе оставляли без комментариев. Я изучу и сравню такие списки, а также оценю, во-первых, их объём и критерии отбора героинь, и, во-вторых, рассмотрю, что они способны рассказать нам о передаче представлений о женщинах прошлого.

Один из первых списков знаменитых женщин создал мужчина, Джованни Боккаччо — список был составлен и опубликован между 1355 и 1359 г[19]. Боккаччо, прославленный гуманист эпохи Возрождения, ранее уже составлял сборник биографий знаменитых мужчин и теперь собрал жизнеописания 104 женщин Античности, преследуя особую поучительную цель. Он стремился показать, что светская мудрость народов античного мира не уступает в

---

[17] Все они приводятся у Штаммлера. Я изучила только монастыри в германоязычных землях. Дальнейшее изучение и сбор таких важных источников информации о жизни монахинь других стран должны принести ценные плоды.

[18] Натали Земон Дэвис, “Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400—1820”, у Патриции Х. Лабальм (ред.), Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past (Нью-Йорк, изд. New York University Press, 1984 г.), стр. 153—82; упоминание историй французских монастырей на стр. 161.

[19] Первое издание было неполным; версия, опубликованная в 1539 г. Матиасом Апиарием в Берне, содержала все биографии женщин, написанные Боккаччо.

важности христианским писаниям и мифам, и что среди них были высоконравственные особы, которые совершали героические подвиги. Ранее он продемонстрировал это биографиями знаменитых мужчин, руководствуясь убеждением, что выдающиеся деяния заслуживают того, чтобы сохранить рассказы о них для будущих поколений. Однако, как пишет автор во вступлении к работе «О знаменитых женщинах»,

> …я поразился тому, что женщины заслужили лишь незначительного внимания со стороны подобных авторов, и для них не существует никакого специального подобного свода, хотя… немало женщин… совершали поступки, полные как силы, так и отваги. Если мужчины получают похвалу за свои великие дела, насколько же больше должны почитаться женщины, которых преимущественно Природа наделила нежностью, слабым телом и недалёким умом, и которые, тем не менее, обрели мужской дух и разумность, и добились благодетельности и свершения труднейших задач?[20]

В этих словах выражено характерное для эпохи Возрождения представление о женщине как о существе от природы более слабом, нежном и уступающем мужчине в интеллекте, а также противоположный стереотип о «мужеподобной», то есть сильной и отважной, женщине. Опираясь на полярные определения женщины, было возможно привести примеры героических, «исключительных», учёных женщин, не видя проблемы в патриархальных гендерных определениях. Ранее мы отмечали, что многие женщины также принимали эту систему определений и пытались встроить свою аргументацию в неё.

Список Боккаччо включает мифологические и аллегорические фигуры — муз, богиню Цереру, богиню Исиду, а также таких злодеек как царица Медея, Медуза и Семпрония. Во вступлении автор поясняет, что хотел назвать не только женщин, известных добродетелями, но и «тех женщин, которые стали известны во всём мире совершенно разными деяниями»[21]. Он пишет, что в большинстве исторических произведений о мужчинах герои, знаменитые выдающимися подвигами, часто соседствуют с такими как «коварнейшие Гракхи, низкий Ганнибал… алчный и богатый Красс» — то есть злодеями, известными дурными поступками. Также автор намеренно не включает в список христианок, поскольку их часто восхваляют и прославляют за добродетельные деяния, непорочность и святость, в то время как деяния язычниц до этого не описывали и не прославляли.

Описания героинь, которые приводит Боккаччо, нельзя назвать точными ни исторически, ни мифологически. Автор опирается в основном на источники латинских античных писателей и обращается с ними вольно, убирая то, что в

---

[20] По цитате у Гвидо А. Гуарино (перев.), Джованни Боккаччо, «О знаменитых женщинах» (Нью-Брунсвик, изд. Rutgers University Press, 1963 г.), стр. Xxxvii.

[21] Там же, стр. Xxxviii.

них сказано, или добавляя свои вымыслы. Его цель — поведать историю ради развлечения и включить в неё «небольшие похвалы добродетели и порицания зла таким образом, чтобы эти приятные добавления исподволь входили в разум читателя»[22]. Желание развлечь и одновременно донести моральные нравоучения видно и в других работах Боккаччо, таких как «Декамерон», однако в книге «О знаменитых женщинах» оно выражено особенно ярко, поскольку работа была обращена к женской аудитории, которая, как считал автор, заслуживает как рассказа о знаменитых предшественницах, так и попутного морального наставления.

Список Боккаччо послужил первым примером и образцом для других работ на многие столетия вперёд. Первой женщиной, которая последовала этому примеру, стала Кристина Пизанская. В 1405 г. она опубликовала «Книгу о Граде женском» — вдохновлённое, широкое стремление как заступиться за женщин, так и написать их всеобщую Историю[23]. Кристина опиралась на работу Боккаччо как на источник почти трёх четвертей своего списка женщин. Однако она использовала не весь его список и в комментариях о героинях значительно отошла от его текстов. Также она расположила героинь в совершенно другом порядке, исходя из своей системы понятий и своей цели, отличной от цели Боккаччо.

У Кристины уже был опыт написания исторической работы — ранее она написала Историю правления французского короля Карла V по заказу его брата, основываясь на письменных источниках и устных свидетельствах[24]. Хотя книга была посвящена в основном восхвалению короля, в ней были описаны и его военные подвиги, и внутренняя политика, и высоконравственность. К началу работы над «Книгой о Граде женском» автриса уже написала и опубликовала несколько стихотворных произведений и в переписке о «Романе о Розе» сформулировала свою точку зрения касательно женщин. Также она писала и прозу — более ста коротких рассказов. Таким образом, к своему главному труду она была готова и как писательница, и как историкесса.

---

[22] Там же.

[23] Для работы использовалось следующее издание этой книги: Эрл Джеффри Ричардс (перев.), Кристина Пизанская, «Книга о Граде женском» (Нью-Йорк, изд. Persea Books, 1982 г.). Вклад Кристины Пизанской в развитие феминистской мысли прекрасно анализируется в важном эссе Джоан Келли, “Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes”, у Дж. Келли, Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly (Чикаго, изд. University of Chicago Press, 1984 г.), стр. 65—109.

Прочие упоминания вклада Кристины Пизанской в «спор о женщинах»: Лула Макдауэлл Ричардсон, “The Forerunners of Feminism In French Literature of the Renaissance from Christine of Pisa to Marie de Gournay”, Johns Hopkins Studies In Romance Literatures and Languages, XII (Балтимор, изд. Johns Hopkins University Press, 1929 г.); Астрик Л. Габриэл, “The Educational Ideas of Christine de Pisan”, Journal of the History of Ideas, 16, № 1 (янв. 1955 г.), 3—21; Мэри Энн Игнатиус, “A Look at the Feminism of Christine de Pizan”, Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages, 29, ч. 2 (1978 г.), 18—21.

[24] Кристина Пизанская, Le Livre des fais and bonnes moeurs du sage Roy Charles V, ред. Сюзанн Солант (Париж, изд. Societe de l'Histoire de France, 1936—40), в 2-х томах.

Книга начинается великолепным описанием того, как сама автриса пришла к переменам в сознании. Сидя у себя и читая один из многих женоненавистнических трактатов, написанных в то же время, она стала задумываться, «как случилось, что такое множество разных мужчин… до того склонны… так зло оскорблять женщин… Кажется даже, будто все слова эти исходят из одних уст». Женщина погрузилась в себя, свои переживания и не нашла оснований для претензий этих мужчин. Тем не менее, она продолжала склоняться перед авторитетом экспертов-мужчин: «Так, я больше полагалась на суждения других, нежели на то, что чувствовала и знала сама»[25]. Это первое письменное упоминание о том, как женщина обозначила преграду, с которой сталкивалась каждая мыслительница — столкновение между мужским авторитетом, который отрицает её равенство, и её собственным опытом. Это открытие глубоко удручило Кристину. Затем, будто в видении, ей явились три дамы, чтобы утешить её и вывести из невежества, которое ослепило её ум. Дама Разума объяснила, что Кристина была избрана «искоренить в мире то же самое заблуждение, жертвой которого пала ты сама», и ей доверено возвести град женский, в котором все отважные женщины смогут найти убежище от нападок и клеветы[26]. Другие дамы, дама Добродетели и дама Справедливости, помогут ей в этом. В трепете и восторге Кристина просит дам объяснить ей, почему мужчины повсюду порицают и оскорбляют женщин. Даты называют разные причины и говорят, что мужчин ведёт алчность, зависть, половое бессилие, нереализованные страсти. Последующая долгая беседа с тремя духовными наставницами помогла Кристине Пизанской сформулировать историчную аргументацию и продемонстрировать её примерами женских добродетелей.

Структуру книги определяет аллегорический принцип, который предполагает, что патриархальная система объяснений выстроена на ошибочных основаниях. Также он определяет то, как именно автриса использует источники. Там, где Боккаччо, за некоторыми исключениями, следует примерному хронологическому порядку, Кристина Пизанская группирует список по темам и доводам. Также она выбирает героинь по другим критериям. Она стремилась написать всеобщую Историю женщин и их достижений и потому привела примеры героинь Античности, нашей эры и даже современниц. Автриса значительным образом переосмыслила жизни женщин из своего списка, поскольку преследовала иную цель, чем Боккаччо, который лишь хотел доказать, что в Античности тоже были выдающиеся женщины. Кристина Пизанская писала в защиту женщин против мужских нападок, которые считала женоненавистническими, и притом писала с чисто женоцентричной точки зрения. Используя список Боккаччо, она не только исключила из него всех злодеек, но часто предлагала новое толкование судьбы

---

[25] Обе цитаты — Кристина Пизанская, Книга I, гл. 1, по цитате из «Книги о Граде женском», стр. 3—4.

[26] «Книга о Граде женском», Книга I, гл. 3.3. стр. 10.

женщин, снискавших дурную репутацию, чтобы представить их в положительном свете. Особенно очевидно это в рассказе о Медее, озаглавленном «Верность возлюбленных женщин», где Кристина опускает историю о том, что она убила своих детинь. Боккаччо яро порицает Медею за предательство, колдовство и жестокость, описывает, как она убила своего брата, помогла украсть богатство отца — золотое руно, колдовством приворожила Ясона и, наконец, из ревности убила его сыновей. Кристина не приняла в расчёт все эти злодеяния. Вместо этого она подчеркнула мудрость и волшебные силы Медеи, благодаря которым она помогла Ясону получить золотое руно при условии, что тот возьмёт её в жёны и будет ей верен. «Ясон, однако, не сдержал обещание и после того, как получил что ему было нужно, оставил Медею ради другой женщины»[27]... Тут, по словам Кристины, Медея отчаялась; на этом повествование о ней заканчивается.

Другой пример — рассказ о римлянке Семпронии. Боккаччо сперва говорит о её выдающихся достижениях, редкой красоте, великолепной памяти, о таланте к изучению латыни и греческого языка, а также стихосложению, о её обворожительности, красноречии и благодушии. Два абзаца он описывает добродетели женщины, а затем четыре посвящает её порокам: чрезмерной и открытой чувственности и страсти, алчности, неумеренности и, наконец, участию в заговоре Луция Катилины. Кристина взяла два первых абзаца, значительно их развила и представила Семпронию как образец разума и остроумия, а остальное опустила[28].

Ни Боккаччо, ни Кристина не отвечали стандартам непредвзятости, принятым для профессиональных историкесс почти шесть веков спустя, и ожидать этого от них не стоит. В Средние века было принято искажать свидетельства, чтобы подтвердить свою точку зрения или донести нравоучение. Примечательно то, что Кристина последовательно настаивает на своём праве как женщины толковать прошлое в смысле сочувствия женщинам и выступает в их защиту.

Указав на мужскую систематическую ошибку отбора и так подвергнув сомнению истину исторической традиции, Кристина далее дала ответ на все распространённые предубеждения против женщин. Мужчины считают, что женщины, обладая властью, правят неблагоразумно — Кристина опровергает это заявление, приведя длинный список женщин, которые правили мудро и достойно. На претензию об умственной неполноценности женщин она отвечает множеством примеров женщин, отличившихся в учении, поэзии, философии и науках. Здесь, как и везде, она свободно смешивает исторических личностей с мифическими. Также она продемонстрировала превосходство женщин в способности тонко чувствовать и заботиться,

---

[27] Там же, Книга II, гл. 56.1, стр. 189—90.

[28] Историю Боккаччо о Семпронии см. у Боккаччо, «О знаменитых женщинах», стр. 173—75. То же у Кристины Пизанской — «О Граде женском», Книга I, гл. 42.1, стр. 86.

приведя длинный список добродетельных жён и матерей, целомудренных дев и самоотверженных женщин. Все эти примеры и свидетельства аллегорически выстраивают Град женский. Когда Град наконец возведён, туда как первую жительницу приглашают Царицу небесную — Деву Марию, а с ней приходит множество женщин-святых.

Выстроив таким образом свой Град, Кристина посвящает его «дамам прошлого, настоящего и будущего в равной мере», призывает всех дам найти в нём убежище, защищать и оборонять его от неприятелей и врагов. Врагами она открыто называет мужчин, «которые обвиняют вас в таком множестве пороков», и побуждает женщин бежать от мужской клеветы и ловушек, «дабы воспитывать добродетели, расширять и умножать наш Град, дабы ликовать и поступать достойно»[29].

Аллегорический Град женский, населённый отважными и достойными героинями, являет собой первую последовательную работу женщины по написанию женской Истории как средства формирования коллективного сознания. Попытка Кристины сформулировать идеологию объединения намеренно широка; она несколько раз упоминает «всех женщин — из знати ли, из мещанства или из бедных», и даже кажущееся разделение между добродетельными женщинами и прочими не стоит воспринимать слишком серьёзно, ибо в свои списки Кристина свободно включает злодеек и даже грешниц[30]. Главный вклад Кристины Пизанской — не только стремление опираясь на исторические данные опровергнуть женоненавистнические заявления, но подчеркнуть, что патриархальные обобщения и суждения следует оценить и изучить в свете женского опыта, как прошлого, так и настоящего. Кристина Пизанская открыла женщинам, что за защитой нужно обращаться к другим женщинам, и что в коллективном женском прошлом можно найти силы для борьбы за справедливость.

Кристина Пизанская — одна из немногих автрис Средневековья, чьи работы широко читались, переводились и распространялись как при её жизни, так и столетиями после смерти. Можно сделать вывод, что с её трудами были знакомы два писателя-феминиста, которые публиковались через сто лет после её смерти. Немецкий гуманист Генрих Корнелиус (Агриппа) Неттесгеймский (1529 г.) в обширном и открыто феминистском рассуждении прибегал к тому же объяснению женского превосходства, что и Кристина, а именно что женщина была сотворена в раю, как ангелы, и создана из высшей материи. На Кристину как на источник он не ссылался. С другой стороны, Франсуа де Бийон в рассуждении о превосходстве женщин также прибегает к объяснению

---

[29] Там же, Книга III, гл. 19.1, стр. 254—55, и Книга III, гл. 19.6, стр. 256.

[30] Цитата там же, Книга III, гл. 19.6, стр. 256.

Кристины и называет её в числе примеров выдающихся женщин наравне с французской писательницей и переводчицей Элизен де Кренн[31].

К сожалению, важнейшие феминистические откровения Кристины Пизанской не находили отклика среди женщин на протяжении многих столетий. В отсутствии общественной организации и женских сообществ, которые могли бы продолжить её идеи, они, новые и передовые для своего времени, упали зёрнами на каменистую бесплодную почву. Как мы увидим, изучив списки выдающихся женщин, которые составляли феминистки следующих веков, большинство из них не знали ни о трудах Кристины, ни даже о её существовании. Женскую историю невозможно было создать умственным трудом при отсутствии общественного движения женщин.

Через несколько десятилетий после смерти Кристины Пизанской при дворах Италии эпохи Возрождения стали появляться первые объединения учёных женщин, не живших в монастырях. Одни были родственницами по крови или по браку, другие узнавали о существовании подруга подруги понаслышке. Подобное минимальное взаимодействие невозможно назвать женским кругом, но это самый ранний пример первоначальной передачи знаний между женщинами. Лаура Черета (1469—99 г.) училась с отцом, Сильвестро Черета, членом правящих элит Брешии, и к пятнадцати годам успела построить писательскую карьеру. Затем её выдали замуж. В отличие от большинства современниц, ей удалось продолжать занятия и в течение трёх лет брака, и в годы вдовства. Тем не менее её, как и большинство образованных женщин того времени, подозревали в том, что она переписала работы своего родственника, в данном случае отца, и выдала за свои. В письме в свою защиту Лаура заявила, что должна вступиться за всех представительниц своего пола, и привела список учёных женщин с Античности до её времени. В основном она взяла их у Боккаччо, а нескольких добавила из Диогена Лаэртского. Особенно любопытно то, что она включила в список несколько современниц, а именно Изотту Ногарола, Кассандру Феделе и Николозу Санути из Болоньи. В письме к диктатору Черета также повторила библейское рассуждение Изотты Ногарола. Ясно, что она знала и читала по крайней мере некоторые труды своих современниц[32].

Ещё один образец вдохновенной защиты умственных способностей женщин и обширной истории их достижений обнаруживается в Италии

---

[31] Генрих Корнелиус (Агриппа) Неттесгеймский, «Речь о достоинстве и превосходстве женского пола», перев. Э. Флитвуд (Лондон, напеч. для Роберта Иббитсона, 1652 г.), и Франсуа де Бийон, Le Fort Inexpugnable de l'honneur du sexe feminin (Париж, изд. J. d'Allyer, 1555 г.).

[32] Письмо Лауры Черета к Бибулу Семпронию по цитате у Маргарет Л. Кинг и Альберта Рэбила мл., Her Immaculate Hand: Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy (Бингемтон, штат Нью-Йорк, изд. Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1983 г.), том 20, стр. 81—84. Второе упоминание — письмо Лауры Черета к Августину Эмилию, по цитате там же, стр. 77—80.

в 1600 г. и принадлежит перу Лукреции Маринелла[33]. Длинный список выдающихся женщин, который она составила, включал многих, уже упомянутых её предшественницами, однако ясно, что она не просто переписала список Боккаччо. Маринелла сослалась на множество автрис и авторов помимо Боккаччо даже для героинь его списка. По-видимому, она была начитанной и умело вплела между обычных имён из античных и христианских источников имена правительниц и средневековых монахинь. Она назвала Елизавету из Шёнау, Хросвиту Гандерсгеймскую, Хильдегарду Бингенскую и ряд учёных женщин эпохи Возрождения. Однако в основном она ссылалась на авторитетных мужчин, которые выступали в защиту женщин. Создаётся впечатление, что Лукреция была начитана в трудах мужчин, а о трудах женщин знала лишь понаслышке. Как Кристина Пизанская, Маринелла выступала за превосходство женщин, но посвятила значительную часть работы примерам недостатков и пороков мужчин.

В первой половине семнадцатого века учёные женщины Англии участвовали в войне памфлетов, которую мы рассмотрели ранее как «спор о женщинах». Одна из памфлетисток под псевдонимом «Эстер Соуэрнам» подкрепила свои доводы списком «прославленных женщин», который в некоторых отношениях превосходит списки ранних защитниц женщин. Список героинь из Библии взят не у Боккаччо, а явно является плодом её самостоятельного изучения библейских текстов, потому что автриса для каждого примера указывает главу и стих. В дополнение к традиционному упоминанию жён библейских патриархов, пророчицы Деворы, героинь Иаили и Юдифи автриса называет безымянную женщину, которая совершала достойные поступки, мудрых советчиц Михаль и Авигею, а также непорочную Сусанну. Описания деяний этих героинь очень оригинальны и своеобразны. Точно так же внимательно автриса изучила Новый Завет и составила собственный список героинь. К краткому списку женщин Античности она добавила английских королев вплоть до Елизаветы I[34]. Хотя нам известно, что Рэйчел Спегт знала о памфлете Соуэрнам, в работе Соуэрнам никак не упоминает Спегт. И ни Спегт, ни Соуэрнам не ссылаются на писательниц до них[35].

Дебаты по вопросу женского образования в Европе породили ряд памфлетов, в которых списки «прославленных женщин» были призваны подкрепить главное заявление. Одним из самых ранних и самых цитируемых защитников женщин был Генрих Корнелиус (Агриппа) Неттесгеймский. Его книга впервые увидела свет в 1529 г. в Антверпене и затем в течение

---

[33] Лукреция Маринелла, La Nobilita et Excellenze delle Donne et I Diffetti e Mancamenti de gli Huomini (1600/1608 г.), по цитате у Элизабет Гёссманн, Eva, Gottes Meisterwerk, Archiv für Philosophiegeschichtliche Frauenforschung, том 2 (Мюнхен, изд. Iudicium, 1985 г.), стр. 34—41.

[34] Эстер Соуэрнам, Ester hath hang' d Haman... (Лондон, изд. Nicholas Bourne, 1617 г.). Британская библиотека.

[35] Рэйчел Спегт, A Moussell for Melastomus, the Cynical Baiter of, and foule mouthed Barker against Evahs Sex… (Лондон, изд. N. Okes для T. Archer, 1617 г.).

пятидесяти лет была издана на пяти других языках. За ним в 1555 г. к защите женщин обратился Франсуа Пуллен де ля Барр. На них обоих впоследствии часто ссылались автрисы и авторы, рассматривая эту же тему[36]. В Германии в 1631 г. некто Иоганн Фрауэнлоб опубликовал длинный аннотированный список выдающихся женщин, построенный не только на работе Боккаччо, но и на трудах Целия, Анджело Полициано и ряде римских источников[37]. Хотя он и указал в списке Кристину Пизанскую, он не использовал её список из «Книги о Граде женском». Интересно отметить, что он не только включил в список выдающихся женщин имена множества немок, но достоверно перечислил самых значимых учёных женщин итальянского Возрождения. Можно сделать вывод, что к середине семнадцатого века список знаменитых учёных женщин Европы был известен просвещённым европейским мужчинам. Поражает и удручает то, что женщинам он был известен гораздо хуже.

Дискуссию о женском образовании продолжил памфлет, который написал Иоганнес Зауэрбрей, профессор из Кобурга, совместно с Якобом Томазием, учителем из Лейбница. Памфлет вышел в свет 1671 г., обширно цитировался и был переиздан в 1676 г[38]. В нём авторы подкрепили свои доводы о женском образовании длинным списком «прославленных женщин», который включал практически все имена из списка Фрауэнлоба[39]. Томазий и Зауэрбрей ссылались на множество авторов-мужчин как на источник информации, в том числе на пятерых гуманистов, начиная с Боккаччо и включая Агриппу Неттесгеймского. Опять-таки, ссылки на работы или авторитетные мнения женщин отсутствуют.

Немец Кристиан Франц Пауллини в защиту женского образования в 1705 г. опубликовал список 270 учёных женщин Германии[40]. В список вошли и «диковинки» — например, женщины с физическими недостатками и

---

[36] См. сноску 31 выше. Книга Агриппы вышла на французском, немецком, итальянском, английском и польском языках. См. также Франсуа Пуллен де ля Барр, «О равенстве двух полов…» (1673 г.) (Детройт, изд. Wayne State University Press, 1988 г.).

[37] Иоганн Фрауэнлоб, “Die Lobwürdige Gesellschaft der Gelehrten Weiher”, у Гёссманн, том 2, Eva, Gottes Meisterwerk. Можно предположить, что его фамилия (в букв. переводе «похвала женщинам») — это псевдоним.

Анджело Полициано (1454—94 г.) — гуманист, поэт, плодовитый писатель; пользовался покровительством Лоренцо Медичи. Снискал признание как выдающийся учёный и поэт.

Родигин Лодовико Целий (1450—1520 г.) изучал юриспруденцию в Пауде, несколько лет прожил в Париже и стал профессором греческой и латинской литературы в Милане. Его главный труд — *Lectionum Antiquarium Libri XXX*, энциклопедия, затрагивающая разные области знаний, включая древнюю драматургию, литературу, историю и философию.

[38] Якоб Томазий, Иоганнес Зауэрбрей, De foeminarum eruditione, по цитате у Грёссманн, Eva, том 1, гл. 7.

[39] Выражение «прославленные женщины» было популяризировано историкессой Натали Земон Дэвис в важном эссе “Women's History In Transition: The European Case”, Feminist Studies, 3, № 3/4 (1976 г.), 83—103.

[40] Кристиан Франц Пауллини, Das Hoch- und Wohlgelahrte Teutsche Frauenzimmer («Высокообразованные женщины Германии») (Лейпциг, изд. J.C. Stösseln, 1705 г.).

инвалидностями. Более научную работу с указанием источников объёмного списка учёных женщин написал и опубликовал год спустя Иоганн Эберти[41].

Так, традиция составлять списки женщин сформировалась в отдельный литературный жанр. Она представляет собой начальные попытки создать женскую Историю и стала, как мы увидели, побочным продуктом дебатов о месте женщины в обществе и о женском образовании. В восемнадцатом и девятнадцатом веках традиция списков обрела новую жизнь и наполнилась новым смыслом, когда и женщины, и мужчины стали писать объёмные, часто многотомные труды, воспевающие достижения женщин, в качестве развлекательной литературы для растущей женской аудитории. Первопроходцем жанра в Англии стал труд Томаса Хейвуда *The Exemplary Lives and Memorable Acts of the Most Worthy Women of the World* («Достойные подражания жития и памятные деяния девяти славнейших на свете женщин»), куда он ради репрезентации включил трёх евреек и трёх язычниц[42]. Более открыто феминистским был труд Джорджа Балларда, портного и любителя древностей — он не только привёл список женщин, прославленных своими работами и знанием языков, но постарался привести их достаточно полные биографии и списки их трудов. Его работа — оригинальное исследование, и содержит вполне достоверную информацию[43]. Стоит отметить, что Балларда на написание книги вдохновила Элизабет Элстоб, предложив ему такой проект. Сама Элстоб начала изучать выдающихся женщин гораздо раньше и в своих записных книжках написала статьи о сорока из них, но дальше этого работа не продвинулась[44].

Подобные сборники биографий писали и во Франции, и в других странах Европы. Я приведу лишь один необычный пример — работу *Les Femmes Illustres* («Знаменитые женщины») Мадлен де Скюдери. Автриса, более всего известная как хозяйка салона и плодовитая романистка семнадцатого века, совместила вымышленные с опорой на реальность речи, якобы произносимые указанными женщинами, и их биографии. Она

---

[41] Иоганн Каспар Эберти, Eröffnetes Cabinet des gelehrten Frauen-Zimmers (Франкфурт, 1706 г.).

[42] (Лондон, изд. Richard Rayston, 1640 г.).

[43] Джордж Баллард, Memoirs of Several Ladies of Great Britain (Оксфорд, напечатано изд. W. Jackson для автора, 1752 г.). Самое современное и полное научное описание труда балларда — Рут Перри (ред.), «Введение» к работе Memoirs of Several Ladies of Great Britain Джорджа Балларда (Детройт, изд. Wayne State University Press, 1985 г.).

Также существует ряд книг, написанных мужчинами, в которых приводятся списки прославленных женщин и их краткие биографии. Типичные примеры: Чарльз Жербье, Elogium Heroinum: or, The Praise of Worthy Women (1651 г.) и Джон Ширли, The Illustrious History of Women (1686 г.), содержащая широкий обзор. Теофиль Сиббер, An Account of the Lives of the Poets of Great Britain and Ireland, в 4-х томах (Лондон, изд. R. Griffiths, 1753 г.), приводит список четырнадцати женщин. women. Популярный сборник для развлечения «прекрасного пола» опубликовал Уильям Александер, The History of Women from the Earliest Antiquity..., в 2-х томах (Лондон, изд. W. Strahan & T. Cadell, 1779 г.). Подробное обсуждение восприятия англичанок в литературных биографиях см. у Майры Рейнольдс, The Learned Lady In England, 1650—1760 (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1920 г.), стр. 421—25.

[44] Перри (ред.), «Введение» к работе Балларда Memoirs, стр. 25.

рассказала о сорока женщинах, в основном представительницах Античности, однако выделила как свою героиню поэтессу Сапфо, которая провозглашала, что единственный для женщины способ остаться в памяти поколений — это литературное творчество[45].

В Англии дело составления сборников продолжили опубликованные работы нескольких женщин. В ответ на стихотворение Джона Данкомба под названием *The Feminead* («Женственность») 1754 г. Мэри Скотт, возмутившись, что поэт привёл в своём списке только 25 поэтесс, опубликовала стихотворение *The Female Advocate…* («В защиту женщин…»), где назвала имена 49 английский поэтесс[46]. Любопытно, что она включила в список Филлис Уитли, чернокожую рабыню из Америки, чей сборник стихотворений лишь недавно пришёл в Англию. Работа Мэри Хейс, *Female Biography or Memoirs of Illustrious and Celebrated Women of All Ages and Countrie*s («Биография женщин, или Мемуары о прославленных и знаменитых женщинах всех возрастов и стран»), во многом основанная на книге Балларда, была задумана как исчерпывающий труд и вылилась в шесть томов. В то же время работа Мэри Робертс, *Select Female Biography: Comprising Memoirs of Eminent British Ladies* («Избранные биографии женщин, включающие мемуары выдающихся женщин Британии»), была составлена крайне избирательно[47].

Биографии выдающихся женщин, написанные с целью удовлетворить вкусы образованных читательниц, стали в девятнадцатом веке популярным жанром литературного творчества в Англии и других странах Европы[48].

В Америке жанр был представлен двухтомником Лидии Марии Чайлд под названием *History of Women* («История женщин»)[49]. Первый том представляет

---

[45] Мадлен де Скюдери, Les Femmes Illustres (Париж, изд. Antoine de Sommaville, 1642 г.), по цитате Фейт Э. Бизли, Revising Memory: Women’s Fiction and Memoirs In Seventeenth-Century France (Нью-Брунсвик, изд. Rutgers University Press, 1990 г.), pp. 53—56. Бизли также упоминает другую сочинительницу, Маргерит Бюффе, чей сборник историй выдающихся женщин вышел в 1668 г.

[46] Джон Данкомб, The Feminead, A Poem (1754 г.), The Augustan Reprint Society № 207 (Лос-Анджелес, Мемориальная библиотека Уильяма Эндрюса Кларка, 1981 г.); мисс [Мэри] Скотт, The Female Advocate; A Poem occasioned by reading Mr. Duncombe's Feminead (Лондон, изд. Jos. Johnson, 1774 г.), Augustan Reprint Society, № 224 (Лос-Анджелес, Мемориальная библиотека Уильяма Эндрюса Кларка, 1984 г.).

[47] Хейс (Лондон, изд. Richard Phillips, 1803 г.) и Робертс (Лондон, Harbey & Derton, 1829 г.).

[48] См. также: Луиза Стюарт Костелло, Memoirs of Eminent Englishwomen, в 4-х томах (Лондон, изд. Bentley, 1844 г.); Джейн Уильямс, The Literary Women of England (Лондон, 1861 г.); Джулия Кавана, English Women of Letters, в 2-х томах (Лондон, 1863 г.); Джорджиана Хилл, Women in English Life, в 2-х томах (Лондон, изд. Bentley & Son, 1896 г.); и Элизабет Кейси, Illustrious Irishwomen, в 2-х томах (1887 г.). Германия — см. также: [Кристиан Огаст Вихман], Geschichte berühmter Frauenzimmer. Nach alphabetischer Ordnung aus alten und neuen In- und ausländischen Geschichtssammlungen und Wörterbüchern zusammen getragen, в 3-х томах (Лейпциг, 1772—75 г.); Клэр фон Глюмер, Bibliothek für die deutsche Frauenwelt, в 6-и томах (Лейпциг, 1856 г.); Луиза Отто, Merkwürdige und geheimnisvolle Frauen (Лейпциг, 1868 г.) и Einflussreiche Frauen aus dem Volke (Лейпциг, 1869 г.). Франция — Маргерит У. Ф. Бернье Брике, Dictionnaire historique, littéraire and bibliographique des françaises et des étrangères naturalisées en France (Париж, 1804 г.).

[49] Лидия Мария Чайлд, Brief History of the Condition of Women In Various Ages and Nations, Ladies Family Library, том IV (Бостон, изд. John Allen & Co., 1835 г), в 2-х томах.

собой сборник этнографической и культурной информации, а также рассказов из жизни женщин с других континентов, исключая Европу и Северную Америку. Во втором томе Чайлд в порядке по хронологии и по региону приводит список выдающихся и знаменитых женщин. Источником ей послужили ранние сборники, в том числе Боккаччо, и другие работы. Единственные женщины, на которых она ссылается как на источник, — это автрисы путевых очерков и Филлис Уитли. Любопытно отметить не то, что Лидия Мария Чайлд включила в работу, а то, что она исключила. Например, в разделе о защитницах женщин она привела Маргариту Наваррскую, но не упомянула ни Кристину Пизанскую, ни Мэри Уолстонкрафт. Лидия едва упомянула вскользь как современную представительницу «безбожниц французской революции» Фрэнсис Райт, которая чуть раньше публикации книги Чайлд выступила в городах восточного побережья с крайне скандальными и широко известными открытыми лекциями в защиту прав женщин и половой свободы[50]. Стремление Чайлд рассмотреть «положение» женщины с культурной и общественной точки зрения было нововведением, однако составленный список оказался вполне традиционным.

Другой образец жанра — сборник биографий под названием *Woman In Sacred History: A Series of Sketches Drawn from Scriptural, Historical and Legendary Sources* («Женщина в истории церкви: ряд зарисовок по религиозным, историческим и фольклорным источникам»), написанный Гарриет Бичер-Стоу с опорой на Старый и Новый Завет[51]. Зарисовки представляют собой приукрашенные литературно переработанные библейские истории, и их толкование состоит в уверенности автрисы, будто христианство освободило женщину. Та же уверенность вдохновила Фиби Э. Ханафорд написать работу *Daughters of America, or Women of the Century* («Дочери Америки, или Женщины столетия»)[52]. Рассматривая истории женщин из Старого Завета, она подчёркивает, что «язычники» дурно обращались с женщинами. Взгляд автрисы сочетает представление о превосходстве христианства с заявлением о том, что именно в Америке будет реализован высший потенциал женщины. Такой же ликующий патриотический тон прослеживается и в ряде других сборников, изданных в последние десятилетия девятнадцатого века; все они характеризуются выраженной преференцией протестантизму, белой расе и англосаксонскому наследию[53].

Сара Дж. Хейл, редактриса женского журнала *Godey's Lady's Book*, во введении к работе ссылается на десяток таких же книг, опубликованных в

---

[50] Там же, том 2, стр. 211.

[51] Стоу (Нью-Йорк, изд. J.B. Ford & Co., 1874 г.)

[52] Ханафорд (Огаста, штат Мэн, изд. True & Co., 1882 г.).

[53] Сара Джозефа Хейл, Woman's Record or Sketches of Distinguished Women from “the Beginning” till A.D. 1850 (Нью-Йорк, изд. Harper and Bros., 1853 г.); Сара Ноулз Болтон, Famous Types of Womanhood (Нью-Йорк, изд. Thomas Y. Crowell, 1892 г.).

течение всего лишь трёх лет до неё. Свою работу она считает подспорьем и побуждением росту женского просвещения и заявляет, что собрала «из мировых записанных свидетельств имена и истории всех выдающихся женщин», коих 2500. Не отходя от своей цели, она посвящает работу «мужчинам Америки, которые проявляют в законах и обычаях уважения к женщине убеждения более благочестивые и чувства более благородные, чем когда-либо виденные мужчинами любых других стран…»[54]. Хейл твёрдо заявляет, что не сочувствует защитницам прав женщин и считает женское равенство нелепой целью. Однако она считает женщину «божественной посланницей *нравственности*, наставницей и вдохновительницей… добродетелей человечества»[55]. Список, приведённый Хейл, является гораздо более всеобъемлющим, чем все предыдущие. Тем не менее автриса опускает любых женщин, которых считает не вполне добропорядочными, таких как Уолстонкрафт и Фрэнсис Райт, и не включает в список ни одной аболиционистки или защитницы прав женщин. Показательно и то, как автриса распределяет объём записей о женщинах. Первая и вторая «эры» её истории включают 53 имени и описываются на 149 страницах текста. Третью эру, период с 1500 по 1820 г., она считает примечательной, поскольку именно тогда проявляется гений и развитие англосаксонских женщин. Этот раздел содержит 104 имени и занимает 412 страниц. Последний раздел охватывает всего тридцать лет, 1820—50 г., однако содержит 57 имён и занимает 266 страниц. Хейл считает современниц настолько значимыми, что в этом разделе часто приводит выдержки из их работ. Неудивительно, что запись о Кристине Пизанской содержит её полную биографию с упором на пространное описание мужчин в её жизни, и список её исторических трудов; «Книга о Граде женском» не упоминается.

Феминистки-составительницы сборников были не менее ориентированы на современность. Самая масштабная работа была опубликована в 1893 г., её написали Франсис Э. Уиллард, президентка Женского христианского союза трезвости, и Мэри Э. Ливермор, реформаторка и ведущая защитница прав женщины. Труд *A Woman of the Century…* («Женщина столетия…») состоит из 1470 биографических заметок с фотографиями «выдающихся женщин Америки всех занятий»[56]. Составительницы считали девятнадцатый век веком возможностей для женщин и поставили перед собой задачу описать «плеяду достижений девятнадцатого века»[57]. Они расположили статьи в алфавитном порядке, для каждой героини привели биографии примерно равных объёмов и списки их трудов. Книга оформлена профессионально, по образцу

---

[54] Хейл, Woman's Record, стр. VIII—ix, V.

[55] Там же, стр. xxxv.

[56] Франсис Э. Уиллард и Мэри Э. Ливермор (ред.), A Woman of the Century: Fourteen hundred-seventy Biographical Sketches accompanied by Portraits of Leading American Women In all Walks of Life (Чикаго, изд. Charles Wells Moulton, 1893 г.).

[57] Там же.

американской биографической энциклопедии *National Cyclopedia* и других биографических словарей. Тем не менее, намеренно хвалебный тон статей, а также выбор героинь отражает стремление автрис создать поучительный труд. Книга чествует женщин, которые проявили себя в религии, благотворительности, образовании, почитаемых в культурных программах женских клубов, которые тогда возникали в каждом сообществе в США. Некоторые героини не вошли в книгу, и это тоже о многом говорит. В книге не упомянута ни одна афроамериканка, а также опущены известные женщины, чья репутация была омрачена любым намёком на «скандал», например разводом. Фрэнсис Райт, Эрнестина Роуз, Фанни Кембл, Маргарет Фуллер не соответствовали критериям «добропорядочности» и потому в книге не упоминаются.

Списки женщин выдающихся достижений, как и все попытки создать компенсаторную Историю, демонстрируют предубеждения составительниц и написаны в соответствии с образовательными целями, стоящими перед ними. Это не удивляет нас и не преуменьшает значимости их трудов и выраженной в них потребности в героинях. В более частном масштабе мы обнаруживаем бесчисленные списки выдающихся женщин: влиятельных духовных фигур, деятельниц образования, проповедниц или первопроходиц в той или иной профессии[58]. Среди таких работ особенно выделяется первый список выдающихся афроамериканок, собранный в составе книги эссе и стихотворений Гертрудой Э. Х. Мосселл. Список называет и чествует труды афроамериканок в образовании, церкви, проповеднических и благотворительных организациях[59]. Как и работы белых женщин, книга была вдохновлена движением чёрных женских клубов и предназначена для них, а также подпитывала интерес растущей аудитории читательниц.

Продолжая борьбу за доступ к высшему образованию, женщины опровергали заявления о неспособности к учению примерами достижений образованных женщин прошлого. Можно сказать, что это лишь продолжение векового «спора о женщинах», только более сосредоточенное и активное, но с тем же незнанием о трудах и суждениях предшественниц. Ни одна из названных автрис, за исключением нескольких первопроходиц женского образования, не знала о женщинах предыдущих столетий, которые отстаивали права женщин и боролись за них. Как мы увидели, составительницы списков опирались на труды, написанные мужчинами, и не знали или не использовали работы женщин, опубликованные до них. Таким образом, стремление написать женскую Историю пошло по тому же пути, что феминистская

---

[58] Типичный образец жанра — Элизабет Эллет, Pioneer Women of the West (Нью-Йорк, изд. C. Scribner, 1852 г.), и Мэри О. Дутит, The Souvenir of Western Women (Портленд, штат Мэн, изд. Anderson and Duniway, 1905 г.).

[59] Миссис Н. Ф. Мосселл, The Work of the Afro-American Woman (Филадельфия, изд. Geo.S. Ferguson Co., 1908 г.). Миссис Мосселл использовала инициалы своего мужа, Нейтана Фрэнсиса. Книга доступна в виде перепечатанного издания (Нью-Йорк, изд. Oxford University Press, 1988 г.).

критика Библии, которую мы рассмотрели ранее, — женщины, не зная своей истории, раз за разом были вынуждены вновь изобретать колесо.

Создание женской Истории также следовало средневековой традиции написания женщинами биографий других женщин. Это явление обнаруживается во всех странах начиная с восемнадцатого века. Отдельные биографические труды встречаются ранее, но после 1850 г. число таких работ резко возросло с ростом женской читательской аудитории, способной обеспечить их финансовый успех[60].

Однако к концу девятнадцатого века усилия американок по созданию Истории приняли новый оборот. Они больше не стремились писать лишь списки женщин, с которых они или их дочери могли бы брать пример. Теперь они занялись сбором первичных материалов женской Истории, созданием и сохранением записей о собственных достижениях в образовательных и реформаторских учреждениях, церквях, женских клубах и отдельных сообществах. С этого момента можно обнаружить объёмные сборники источников женской Истории, которые сегодня перечислены в федеральном справочнике архивных данных по вопросу под названием *Women's History Sources Survey*[61]. Самосознание женщин как класса, осознание ценности своего труда в сообществах и организациях нашло выражение в новом, ином отношении к тому, что следует записывать для истории. Женщины больше не ограничивались лишь «выдающимися» фигурами и чествованием первопроходиц и предводительниц. Теперь они сохраняли свидетельства повседневного труда, неизмеримой работы обычных женщин на благо местных сообществ[62]. Зная то или нет, они повторяли традицию неизвестных монахинь, писавших «книги сестёр», чтобы сохранить историю своего ордена, и длинного ряда составительниц списков, которые пытались выбрать фрагменты истории Женщин из доступных им остатков Истории учёных мужчин.

Самым сознательным феминистским проектом такого рода стал шеститомник *History of Woman Suffrage* («История женского суфражизма»), который написали Элизабет Кейди Стэнтон, Сьюзен Б. Энтони и Матильда Джослин Гейдж при участии женщин из всех штатов[63]. Берясь за работу, феминистки уже понимали, что значит для женщин как класса отсутствие женской Истории, и осознавали, пусть и расплывчато, что создательницам

---

[60] Джулия Уорд Хау, Margaret Fuller, Marchesa Ossoli (Бостон, 1883 г.); Хелен С. Кэмпбелл, Anne Bradstreet and Her Time (Бостон, 1891 г.); Мэри С. Портер, Recollections of Louisa May Alcott… (Бостон, 1893 г.); Энни А. Филдс, Life and Letters of Harriet Beecher Stowe (Бостон, 1897 г.).

[61] Андреа Хиндинг (ред.), Women's History Sources: A Guide to Archives and Manuscript Collections In the United States, в 2-х томах (Нью-Йорк, изд. R. R. Bowker, 1979 г.).

[62] Типичный образец жанра — Джейн Каннингэм Кроули, History of the Woman's Club Movement In America (Нью-Йорк, изд. H. G. Allen and Co., 1898 г.).

[63] Элизабет К. Стэнтон, Сьюзен Б. Энтони, Матильда Дж. Гейдж, History of Woman Suffrage, в 6-и томах (Нью-Йорк, изд. Fowler and Wells, 1881—1922 г.). Далее «История женского суфражизма».

Истории в первую очередь необходимы источники. Они отдавали себе отчёт, что их движение, которое в сочетании с движением женских клубов было самой массовой организацией и крупнейшим объединением, созданным в этом веке, при утрате записей канет в небытие. Поэтому в первую очередь редактрисы ставили себе цель сохранить информацию. Сбор всех документов, которые удалось обнаружить и сохранить, временами бессистемный, — это колоссальный вклад в женскую Историю несмотря на очевидные и вопиющие недостатки.

«История женского суфражизма» представляет собой неполный, несовершенный и явно необъективный сборник источников. Он искажает истоки движения, игнорируя или преуменьшая роль многих активисток и их предшественниц в пользу возвышения нескольких предводительниц. Редактрисы разочаровались в церквях как сообществах борьбы за эмансипацию женщин и потому относились к ним с крайним предубеждением; так, они определяли движение как в большей степени политическое и конституциональное, обесценив важную борьбу за феминизм, которая в течение века продолжалась в различных церквях[64]. Также книга искажает факты и преуменьшает роль женщин, которые в 1869 г. разошлись со Стэнтон и Энтони, что поразительно, учитывая заслуги Люси Стоун. Тем не менее, этот многотомник более чем на сто лет стал основой историографии женского движения и является важной вехой в «долгой истории женщин», по выражению Мэри Бирд.

Суфражистки и защитницы прав женщин думали о том, какое место займут в Истории, и потому писали биографии подруга подруги, автобиографии и сохраняли свои письма[65]. Стремление, выраженное «Историей женского суфражизма», также отразилось в первой попытке написать хронологическую Историю женщин, историю женской

---

[64] Критику и переоценку «Истории женского суфражизма» см. у Нэнси Изенберг, The Co-Equality of the Sexes: The Feminist and Religious Discourse of the Nineteenth-Century Woman's Rights Movement: 1848—1860. Диссертация, Висконсинский университет в Мадисоне, 1990 г.

[65] Нам известно множество автобиографий и изданных переписок. Многие из них были собраны и опубликованы в двадцатом веке и потому не входят в область исследований настоящей работы. Типичные образцы — Кэтрин Бирни, The Grimke Sisters: Sarah and Angelina Grimke, the First American Women Advocates of Abolition and Women's Rights (Бостон, изд. Lee and Shepard, 1885 г.); Анна Д. Хэллоуэлл (ред.), Life and Letters of James and Lucretia Mott (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1884 г.).

Примеры автобиографий — Хэрриот К. Хант, врачея, Glances and Glimpses; or Fifty Years Social Including Twenty Years Professional Life (Бостон, изд. John P. Jewett Co., 1856 г.); Франсис Уиллард, Glimpses of Fifty Years: The Autobiography of an American Woman (Чикаго, изд. H. J. Smith & Co., 1889 г.); Элизабет Кейди Стэнтон, Eighty Years and More: 1815—1897 (Лондон, изд. T. Fisher Unwin, 1898 г.); Мэри Э. Ливермор, My Story of the War: A Woman's Narrative of Four Years' Personal Experience... (Хартфорд, штат Коннектикут, изд. A. D. Worthington and Co., 1889 г.).

организаторской деятельности, и ранней попытке теоретически исследовать положение женщины в разных обществах на протяжении истории[66].

Однако к концу девятнадцатого века, в то время, когда массовое женское движение заложило основу для сохранения и толкования источников женской Истории, научное сообщество в книгах, монографиях и учебниках отрицало существование этой истории. В 1880-х годах развитие современных американских университетов совпало с тем, что занятие Историей как наукой стало превращаться в профессию. Половая дискриминация с развитием магистратур закрепилась ещё больше — в большинстве своём дорога в них женщинам была закрыта, и попасть туда можно было только путём долгой борьбы. Академическая История, которую писали историки с высшим образованием, подтвердила и закрепила уже существующую маргинализацию женщин в исторических текстах. Кроме того, разрыв между неформальными инициативами по написанию женской Истории и Историей, которую писали и которой учили профессиональные историки, стал ещё больше.

В превращении исторической науки в профессию участвовало несколько профессиональных историкесс, однако возможности трудоустройства для них были ничтожны, и большинство из них были обречены преподавать только в женских колледжах. Лишь одна из девяти историкесс с высшим образованием в эпоху прогресса, которую изучала Кэтрин Склар, преподавала в смешанном колледже — это была Мэри Барнс; последние пять лет карьеры она преподавала в Стэнфорде[67]. Несмотря на то, что профессиональные историкессы заняли прочное положение в научном сообществе, они занимались традиционными областями знания. Лишь две из них написали женскую Историю. Докторка Кейт Хёрд-Мид, врачея, которая в конце выдающейся карьеры стала историкессой, написала историю женщин в науке. Хелен Самнер специализировалась на истории труда и сосредоточилась на истории рабочих женщин, написав беспрецедентное исследование, которое

---

[66] Самая ранняя попытка женщин написать хронологическую женскую историю — это работы литературоведки Элизабет Эллет и антикварки и историкессы-любительницы Элис Эрл. См. Элизабет Эллет, The Women of the American Revolution, в 3-х томах (Нью-Йорк, изд. Baker & Scribner, 1848—50 г.); и Domestic History of the American Revolution (Нью-Йорк, изд. Baker & Scribner, 1850 г.); Элис Эрл, Colonial Dames and Good Wives (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1895 г.) и Child Life In Colonial Days (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1899 г.).

История женской организаторской деятельности — см. Кроули, History of the Woman's Club Movement In America; и Франсис Э. Уиллард, Glimpses of Fifty Years; Мэри Айнез Вуд, History of the General Federation of Women's Clubs (Нью-Йорк, 1912 г.); и Мэри Риттер Бирд, Woman's Work In Municipalities (Нью-Йорк, изд. D. Appleton, 1915 г.). История работы афроамериканок-участниц клубов — см. Элизабет Линдси Дэвис, Lifting as They Climb (National Association of Colored Women, 1933 г.).

Объяснительная женская история — см. Матильда Джослин Гейдж, Woman, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman Through the Christian Ages; With Reminiscences (Нью-Йорк, изд. The Truthseeker Co., 1893 г.; перепеч. изд. Уотертаун, штат Массачусетс, изд. Persephone Press, 1980 г.).

[67] Обсуждение карьеры первых в США историкесс см. у Кэтрин Киш Склар, “American Female Historians In Context, 1770—1930”, Feminist Studies, 3, № 1/2 (осень 1975 г.), 171—84.

впоследствии получило широкое распространение в правительственном памфлете и остаётся авторитетным источником по данному вопросу[68].

Даже в двадцатом веке, когда женщины, должным образом подготовленные и компетентные в исторической науке, стали поднимать вопрос исключения женщин из продукта культуры, их собственные работы либо ни во что не ставили, либо игнорировали совсем. Как и предшественницам, второму поколению профессиональных историкесс приходилось бороться, шаг за шагом отвоёвывая право на равные возможности трудоустройства и обеспечение исследований, право быть представленными в профессиональных журналах и на профессиональных конференциях. В 1929 г. несколько активисток сформировали первое профессиональное объединение историкесс и, начиная с 1934 г., стали встречаться на ежегодной Беркширской конференции по истории, чтобы предоставить историкессам трибуну и поддержку. Они понимали, что без женского круга поддержки они не выживут в условиях многовековой мужской научной традиции.

Из этого поколения историкесс вышло несколько женщин, которые в конце 1930-х годов написали монографии по Истории женщин Америки и Юга, а также по Истории женского образования, которая задала направление развития этой сферы науки[69].

Тем временем непрофессиональные мыслительницы продолжали стремиться к становлению женской Истории. Несколько работ, написанных в первой половине двадцатого века, в основном написали женщины, не принадлежащие к научному сообществу, и потому они в целом не привлекли внимания профессиональных историкесс и историков[70].

Самую важную работу, *Woman as Force in History* («Женщина как движущая сила истории») авторства Мэри Бирд, учёные обозреватели осмеяли и проигнорировали[71]. Тем не менее именно Мэри Бирд оглянулась в

---

[68] Кет К. Хёрд-Мид, A History of Women In Medicine... from the Earliest Times to the Beginning of the Nineteenth Century (Хаддем, штат Коннектикут, изд. Haddam Press, 1938 г.); и Хелен Л. Самнер, History of Women In Industry In the United States, том 9 и 10, отчёт Report on Condition of Woman and Child Wage-Earners In the United States, документ Сената США № 645 (Вашингтон, округ Колумбия, изд.U.S. Government Printing Office, 1911 г.).

[69] Мэри С. Бенсон, Women In Eighteenth-Century America: A Study of Opinion and Social Usage, 1935 (Нью-Йорк, изд. AMS Press, 1976 г.); Элизабет Энтони Декстер, Colonial Women of Affairs: A Study of Women In Business and the Professions In America Before 1776 (Бостон, изд. Houghton Mifflin, 1924 г.); Джулия Черри Спруилл, Women's Life and Work In the Southern Colonies, 1938 (Нью-Йорк, изд. W. W. Norton, 1972 г.); Виллистин Гудселл, The Education of Women: Its Social Background and Its Problems (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1923 г.).

[70] См. также Юджиния Эндрюс Леонард, The Dear-Bought Heritage (Филадельфия, изд. University of Pennsylvania Press, 1965 г.); Элеанор Флекснер, Century of Struggle: The Woman's Rights Movement In the United States (Кембридж, изд. Harvard University Press, 1959 г.). Также сюда относятся биографические работы Альмы Лутц и Кэтрин Энтони.

[71] Мэри Риттер Бирд, Woman as Force In History: A Study In Traditions and Realities (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1946 г.).

пятнадцатый век и подняла ту же тему, что Кристина Пизанская, — тему, которая так надолго, казалось, стёрлась из сознания женщин. Бирд пишет как высококвалифицированная историкесса, которая намеренно решила не вступать в научное сообщество, и решительно заявляет, что женщины всегда были и остаются движущей силой истории. Женщины занимали центральное место в историческом процессе, и, чтобы История была достоверна, её нужно было писать так, чтобы женское мировоззрение и женская точка зрения были представлены столь же полно, что мужская. «Женщина *есть* история и *творит* историю», — так заявила автриса и посвятила жизнь борьбе за признание этого факта[72].

Мэри Бирд сама была активисткой профсоюзного и женского движения 1920-х. Она вместе с выдающимися старшими суфражистками посвятила годы созданию организации *World Center for Women's Archives* — архива источников по женской Истории, который был призван «поощрять признание женщин как равноправных создательниц истории»[73]. Из-за недостатка поддержки проект в 1940-х годах потерпел неудачу, но не провалился совсем, потому что благодаря борьбе за него возник один из самых крупных архивов в США, посвящённых женской Истории, — Архив Библиотеки Шлезингеров (Колледж Рэдклифф), а также, впоследствии, собрание Мириам Холден, которое сейчас хранится в Принстонском университете[74]. Мэри Бирд не просто осмыслила Историю женщин как академическую дисциплину. Она написала по ней пять новаторских работ и в трудах, написанных совместно с мужем, историком Чарлзом Бирдом, продемонстрировала, как смена перспективы через внимание к женщинам способна преобразовать историческую науку[75].

---

72 Цитата по Мэри Риттер Бирд, “The Direction of Women's Education”, обращение к Колледжу Маунт-Холиок в 1937 г., перепеч. у Энн Дж. Лейн, Mary Ritter Beard: A Sourcebook (Нью-Йорк, изд. Schocken Books, 1977 г.), стр. 159—67; цитата на стр. 167.

73 Текст и цитата — из памфлета организации World Center for Women's Archives. Привлечением поддержки проекта больше всего занимались Элизабет Шлезингер, Мириам Холден, Юджиния Леонард и Мэри Бирд.

74 Третий и старейший из архивов — собрание Софии Смит в Колледже Смит, — также укрепился благодаря сосредоточенным усилиям по сбору источников.

75 Мэри Р. Бирд, Women's Work In Municipalities; On Understanding Women (Нью-Йорк, изд. Grosset & Dunlap, 1931 г.); Woman as Force In History; The Force of Women In Japanese History (Вашингтон, округ Колумбия, изд. Public Affairs Press, 1953 г.). Совместная работа, в которой наиболее очевидно отражены её представления, — Чарлз О. Бирд и Мэри Риттер Бирд, The Rise of American Civilization, в 2-х томах (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1927 г.). Также она подготовила к печати два сборника источников: America Through Women's Eyes (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1933 г.) и (совместно с Мартой Бенсли Брюэр) Laughing Their Way: Women's Humor In America (Нью-Йорк, изд. Macmillan, 1934 г.).

Полезные источники о Мэри Бирд: Энн Дж. Лейн (ред.), Mary Ritter Beard: A Sourcebook; Барбара Турофф, Mary Ritter Beard as Force In History (Дейтон, штат Огайо, изд. Wright State University Monograph Series, № 3, 1979 г.); Бонни г. Смит, “Seeing Mary Beard”, Feminist Studies, 10, № 3 (осень 1984 г.), 399—416. Я многое почерпнула из работы Нэнси Котт о Мэри Бирд, которой она великодушно поделилась со мной в виде черновиков, неопубликованных лекций и заявок на гранты. См. Нэнси Котт (ред.), A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through Her Letters (Нью-Хейвен, изд. Yale University Press, 1991 г.).



В исторических трудах на протяжении веков можно найти не больше следов и упоминаний женщин, чем следов от кораблей на морских волнах[76].

Так в письме 1638 г. Анна Мария ван Схурман горестно описала преграды, которые препятствовали женскому интеллектуальному развитию, и их последствия для написания Истории. На протяжении 1200 лет женщины эпизодически, прерывисто и, к большому сожалению, часто безуспешно пытались бороться против этой традиции и оставить в истории, как и мужчины, свои имена и деяния. Тем не менее в условиях патриархальной гегемонии в культуре оставить «след» или даже собрание источников было совершенно недостаточно, чтобы изменить то, как писали и как преподавали Историю. Автобиографии и биографии писались всё чаще и чаще и обогащали источники, однако не порождали связного представления о прошлом женщин. Как видно из опыта американских первопроходиц женской Истории двадцатого века, которые имели цельное представление о её форме и спектре, даже такие усилия окончились лишь разочарованием и неудачей. Так случилось потому, что им не хватало того же, чего и предшественницам, — поддержки сильного и дееспособного женского движения.

История показывает, что женщины всегда обретали право учиться, учить, определять только в результате политической борьбы. Структура общества, в которой женщины тысячелетиями были исключены из создания продукта культуры, оказалась самым значимым отрицательным фактором, который повлиял на экономические и политические права женщин. Одарённые мужчины получали институциональную поддержку своих интеллектуальных достижений, в то время как достижения одарённых женщин, даже если им не препятствовали и не уничтожали их без следа, не становились достижениями всего женского пола. Женщины как класс приходили к прорывам в интеллектуальном развитии и в образовании только в результате организованной борьбы.

Так, несмотря на столетия новаторских усилий отдельных женщин или небольших групп образованных женщин, последний этап борьбы за Историю женщин начался только с подъёмом второй волны современного женского движения, в 1960-х годах. Впервые в истории группы высокообразованных женщин оказались стратегически расположены в учреждениях высшего образования одновременно с ростом активного женского движения. В 1969 г., когда было организовано собрание историкесс, Координационный комитет профессиональных историкесс (*Coordinating Committee of Women in the*

---

[76] Письмо Анны Марии ван Схурман к Андре Риве, по цитате у Элизабет Гёссманн, Das Wohlgelahrte Frauenzimmer, Archiv für Philosophie- und Theologiegeschichtliche Frauenforschung (Мюнхен, изд. Iudicium, 1984 г.), том I, стр. 44. Перев. Г. Лернер. *Перев. на русский язык — группа VK «Женское творческое пространство».*

Historical Profession), и оно провозгласило своей целью улучшение положения женщины в профессии и развитие области женской Истории, две цели слились в одну[77]. Новое объединение стало частью интеллектуального движения за переосмысление содержания главных областей знания таким образом, чтобы женщина занимала в определении этой области знания такое же центральное место, как и мужчина.

Новое движение за Историю женщин и включение женщин в учебную программу за последние двадцать лет добилось в Америке и в мире поразительных успехов. Развитие идёт неравномерно, зависит от существования женского движения, однако оно необратимо. Когда базовая логическая ошибка патриархальной мысли — предположение, что половина человечества может успешно представлять всё человечество целиком, — оказывается открыта и объяснена, вернуться к прошлому уже невозможно точно так же, как после открытия, что Земля представляет собой не плоскость, а шар.

[77] Более подробное обсуждение борьбы историкесс за равенство и признание женской Истории см. мою статью “A View from the Women's Side”, The journal of American History, 76, № 2 (сент. 1989 г.), 446—56.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Заключение

Феминистское сознание включает:

1) осознание женщинами, что они принадлежат к подчинённому классу и как представительницы такого класса терпят несправедливость;
2) понимание, что их подчинение не естественно, а обусловлено социально;
3) развитие чувства сестринства;
4) самостоятельное определение женщинами своих целей и стратегий для изменения своего положения;
5) разработку альтернативного видения будущего.

Из-за того, как женщины были встроены в патриархальные институты, из-за долговременного лишения доступа к образованию и экономической зависимости от мужчин женщинам пришлось преодолеть множество преград, прежде чем начать «приходить в сознание». Как мы проследили, в первую очередь им пришлось преодолеть усвоенное чувство собственной умственной и духовной неполноценности. Чтобы вообще начать мыслить и писать, им нужно было доказать себе и другим, что они равны перед Богом, способны общаться с Богом без посредничества мужчин и по-своему Его осмысливать. Этот важный вклад в развитие женской мысли внёс длинный ряд мистикесс, чьи работы мы рассмотрели ранее. Другие женщины находили своё право писать в факте материнства. Столетиями женщины ощущали сплочённость через общий опыт материнства или способность к деторождению. Благодаря материнскому мировоззрению и ответственности они нашли свою особую роль в обществе и силы бороться с определёнными сторонами патриархальной мысли и патриархального порядка. Опыт материнства, вдохновляющий и воплощающий особое знание, позволил женщинам опровергнуть патриархальные религиозные представления и настоять на признании женского начала в Боге. Выражалось это в приписывании женских качеств Иисусу или возвышении Девы Марии практически до равенства со Святой Троицей. Благодаря этому многие женщины, как мы увидели, стремились переписать историю искупления, отведя необходимую роль в ней женщине.

Патриархальное «прославление материнства», которое зародилось в восемнадцатом веке и достигло пика в девятнадцатом веке с прославлением роли женщины в доме, привело всё больше женщин к пониманию, что коллективное сознание необходимо строить не на материнстве, а на личности. Подобные доводы способствовали формированию понятия сестринства как общности женщин.

Более тысячи лет женщины в широком порыве феминистской критики предлагали новые толкования библейских текстов, однако оставались отстранены от формирования религиозной и философской мысли, из-за чего мужчины, наделившие себя правом определять божественную истину и откровение, не обращали на эту критику никакого внимания. Женская критика Библии не только не повлияла на патриархальную систему установок, но даже не подстегнула развитие женской мысли в направлении феминизма, потому что женщины не знали, что той же задачей переопределения и пересмотра уже занимались их предшественницы. Критика помогла отдельным женщинам наделить себя правом голоса и, в некоторых случаях, написать важные труды, оказавшие влияние на годы вперёд. Однако важно отметить отсутствие преемственности в женских интеллектуальных достижениях. Поколение за поколением женщины бесконечно, как Пенелопа из греческого мифа, снова и снова ткали полотно, а оно вновь распадалось на нити.

Другие женщины обретали внутреннее право говорить и писать, полагаясь на дар особого таланта и обращаясь к нему. С помощью творчества они освобождали свой разум и достигали уровня, на котором могли мыслить о снятии оков патриархата. Долгую историю этих выдающихся женщин мы проследили в настоящей книге. Их личные достижения вызывают восхищение и уважение, однако важно заметить, что они не привели к коллективному прорыву в сознании. Одарённые женщины существовали, отважно боролись, достигали — и были забыты. Их последовательницы вынуждены были начинать всё сначала и проходить тот же путь.

Как мы отметили, к осознанию несправедливости женщины пришли примерно за 1500 лет жизни в патриархальном воспитании и культуре. Многие женщины логически пришли к пониманию, что их положение обусловлено социально. Этот вывод по сути является главнейшим прорывом поколений феминистской критики Библии. Следующей ступени осознания — а именно понимания, что для устранения несправедливости необходимо объединиться с другими женщинам, — достичь оказалось гораздо труднее.

Необходимым условием для развития феминистского сознания стали общественные перемены, которые открыли значимому количеству женщин возможность жить экономически независимо. В предыдущих главах мы рассмотрели такие обязательные условия; многие из них связаны с индустриализацией, например, снижение младенческой и материнской смертности и увеличение продолжительности жизни. Эти улучшения позволили значительному числу женщин отказаться от деторождения вовсе

или по крайней мере ограничить время жизни, посвящённое материнству. Полностью развитое феминистское сознание основывается на необходимом наличии у женщин экономических альтернатив для выживания помимо брака и существования широких групп незамужних материально независимых женщин. Только при таких условиях женщины могут представить себе альтернативы патриархальному укладу жизни; а сестринство может стать идеалом солидарности. Точно так же, как и мужчинам, женщинам для оценки своей способности к мышлению и силы мышления необходимо было культурное подтверждение. Мистикессы и монахини могли найти его в мирских или духовных общинах. Мирянки тоже его искали и временами находили — в женских объединениях и группах. С начала семнадцатого века женщины обретали это подтверждение в отклике женской читательской аудитории своих книг и публики своих пьес.

Однако подавляющая часть женщин вместе с детинями материально зависели от мужчин, и создание женских кругов поддержки оставалось привилегией малого числа представительниц высшего класса. Вся экономическая, правовая и политическая власть была сосредоточена в руках мужчин, потому даже интеллектуально эмансипированные женщины, стремящиеся к общественным переменам, не видели иного пути их добиться, кроме как с помощью облечённых властью мужчин. Интеллектуалки Реформации рассчитывали добиться только уважительного диалога с мужчинами своего класса, и не более того. Представительницы левых сект протестантской Реформации видели себя в лучшем случае равными соратницами мужчин в деле переосмысления религиозных верований и практик.

С семнадцатого века главной целью монахинь и мирянок в стремлении к равенству стало образование. От Эстел и Уолстонкрафт до Кэтрин Бичер женщины верно указывали на несправедливость дискриминации в образовании и ставили себе целью равный к нему доступ. Однако их аргументация долгое время была сосредоточена на получении поддержки со стороны мужчин и потому определяла проблему в основном в рамках патриархальных представлений о гендере. Они утверждали, что женщина нуждается в лучшем образовании, поскольку она мать и наставница юного поколения. Женщина — мать Республики и выражает свою преданность стране, взращивая достойных граждан [мужского пола], а для этого ей самой необходимо быть образованной.

Тем не менее в семнадцатом веке защита права женщины на образование обрела другую форму и часто звучала из уст тех же женщин, которые прибегали к ранним доводам. Батсуа Мэйкин с поддержкой круга женщин открывала женские школы. Мэри Эстел, опять же с поддержкой других женщин, выступала за раздельные образовательные учреждения для женщин. В Америке девятнадцатого века Эмма Уиллард, Мэри Лайон и Кэтрин Бичер, прибегая к самым традиционным доводам в защиту женского образования,

основали свои женские учебные заведения. Для этого они собрали группы единомышленниц, и эти группы быстро стали жить своей жизнью. Покровительницы и выпускницы этих заведений увидели свою общественную роль в новом свете, и многие из них стали ядром активистской группы, которая в девятнадцатом веке организовала движение за права женщины. Развитие женского движения в Британии, Франции и Германии также связывается с ростом и развитием женского образования.

Подобно Америке 1840-х и 50-х годов, когда расширялось право голоса белых мужчин, женщины Британии ходатайствовали за включение женского избирательного права в акт об избирательной реформе 1832 г. Их прошения остались неуслышанными, и женщины направили силы в другие русла. В 1850-х они объединялись в организации по борьбе за образовательные реформы, право на развод, Закон о собственности замужних женщин (был принят в 1855 г.) и расширение возможностей трудоустройства для женщин. Из созданных объединений, где женщины активно боролись за перемены *в интересах женщин*, в 1867 г. выросла первая организация по борьбе за женские права — Национальное общество за избирательные права для женщин[1].

Во Франции женщины принимали деятельное участие в великих революционных движениях 1792, 1848 и 1870 г., в каждом случае объединялись в женские организации и выдвигали довольно передовые феминистские требования. Такие организации быстро распадались и не достигали успеха; их разрушал репрессивный режим и ответные меры консерваторов. Согласно «Кодексу Наполеона», который опирался на католическую Церковь и был принят в 1804 г., замужние женщины с детинями наравне с душевнобольными и осуждёнными считались политически неправомочными; «Кодекс» ограничивал гражданские и юридические права женщин, ставил жён в положение экономической и юридической подчинённости мужчинам и провозглашал, что их место дома, а не в политической жизни; также «Кодекс» запрещал женщинам посещать политические собрания, а ещё — носить брюки.

В Революции 1848 г. по свержению монархии женщины также принимали большое участие. Они организовали несколько феминистских кружков и газет, участвовали в революционных столкновениях и уличных акциях, подавали временному правительству прошения о праве голоса и даже пытались выдвигать кандидаток-женщин. Рабочие женщины выражали экономические

---

[1] Информация о формировании суфражистских движений в Британии, Франции и Германии основывается следующих работах: Ричард Дж. Эванс, The Feminist: Women's Emancipation Movements In Europe, America and Australasia, 1840—1920 (Нью-Йорк, изд. Barnes & Noble Books, 1977 г.); Бонни г. Смит, Changing Lives: Women In European History Since 1700 (Лексингтон, штат Массачусетс, изд. D.C. Heath, 1989 г.); Бонни С. Андерсон и Джудит П Цинссер, A History of Their Own: Women In Europe from Prehistory to the Present, в 2-х томах (Нью-Йорк, изд. Harper & Row, 1988 г.), том II; Маргрит Твельман, Die deutsche Frauenbewegung im Spiegel repräsentativer Frauenzeitschriften; Ihre Anfänge und erste Entwicklung, 1843—1889 (Майзенхайм, изд. Anton Hain, 1972 г.).

требования с учётом своих особых интересов. Однако все усилия оказались тщетны. В 1848 г. было введено всеобщее избирательное право для мужчин; на женщин оно не распространялось. Реформа школьного образования учредила начальные школы для девочек, но отдала их под управление католической Церкви. Несколько активных деятельниц Революции попали в тюрьму или были изгнаны. Феминистские организации в результате масштабных репрессий распались.

Почти то же самое случилось во время и после Парижской коммуны в 1871 г. Поражение Коммуны разгромило крохотное феминистское движение и нескольких радикалок, которые принимали участие в Коммуне. Лишь в 1883 г. была основана феминистская организация *Société du Suffrage des Femmes* («Женское суфражистское общество»). Француженки добились юридического признания своей личности и права голоса только в 1938 г[2].

В Германии на феминистское сознание женщин повлияло развитие немецкого национализма. С 1849 по 1850 г. в Саксонии журналистка Луиза Отто издавала феминистскую газету, разочаровавшись в дебатах о конституции будущего единого народа. Она писала: «Они, рассуждая, думают лишь о половине человечества — о мужчинах. Говоря о народе, они не учитывают женщин»[3]. И она, и другие женщины, которые участвовали в революциях 1848 г., приходили к этому главному открытию снова и снова. Поднимаясь на баррикады, они подвергались преследованию и попадали в тюрьмы точно так же, как революционеры-мужчины, однако когда они выступали за полное равенство женщин, соратники отвечали им лишь равнодушием и сопротивлением[4]. Реакция после поражения революции обнулила все усилия организаций. В большинстве земель Германии законы 1850 г. запретили женщинам и несовершеннолетним посещать любые политические собрания и вступать в политические организации. Тем не менее в 1850-х во многих городах Германии из благотворительных организаций помощи жертвам побеждённой революции возникли независимые женские объединения. В Гамбурге женская организация, основанная для налаживания связей между протестантками и еврейками, успешно разработала план учреждения женского университета, однако её усилия, как и усилия других феминистских кружков, пали жертвой репрессий в адрес всех местных общественных организаций после 1850 г. Адаптируясь к условиям репрессий, объединение *Allgemeiner Deutscher Frauenverein* («Всеобщая ассоциация

---

[2] См. Дарлин Гей Леви, Гарриет Брэнсон Эпплуайт, Мэри Дарем Джонсон, Women In Revolutionary Paris, 1789—1795 (Урбана, изд. University of Illinois Press, 1979 г.); Клэр Голдберг Мозес, French Feminism In the 19th Century (Олбани, штат Нью-Йорк, изд. SUNY Press, 1984 г.).

[3] Frauen-Zeitung 1 (1849 г.), по цитате у Карин Хаузен (ред.), Frauen suchen Ihre Geschichte: Historische Studien zum 19- und 20. Jahrhundert (Мюнхен, изд. C.H. Beck, 1983 г.), стр. 200 (перев. Г. Лернер).

[4] В статье феминистской газеты было сказано: «Вы говорите о *братстве*, однако совершенно не тревожитесь о том, что *сёстрам* в ваших организациях нет места. Более того, вы намеренно не даёте им работы, лишая их средств к существованию». Frauen-Zeitung 37 (1849 г.) по цитате у Хаузен, Frauen suchen, стр. 208 (перев. Г. Лернер).

немок») под предводительством Луизы Отто в 1860-х и 70-х годах решило ограничиться консервативными требованиями и тактиками. Национальное объединение и образование Германского государства в 1870 г. под властью Пруссии не способствовало демократии. Продолжал процветать национализм, милитаризм и самый традиционный упор на роль женщины как жены, матери и домохозяйки. Только в 1902 г. женщинам Германии удалось создать крупное женское суфражистское объединение.

Из этого краткого обзора становится ясно, что участие в общих революционных движениях не приблизило женщин к обретению собственных прав и реализации собственных интересов. Снова и снова соратники-мужчины приветствовали их жертвы и вклад в общее дело, однако считали их требования в лучшем случае второстепенными и несущественными и не принимали их во внимание. Любопытно, что консервативные политические партии всегда считали феминизм одной из главных своих угроз; репрессии женских организаций входили в их программу в обязательном и неизбежном порядке. Также становится очевидна прямая связь между работой женщин в женских объединениях под собственным управлением и развитием феминистских организаций.

Женские общественные пространства стали тем полем, на котором женщины могли проверить и подтвердить свои идеи во взаимодействии с опытом и знаниями других женщин. Именно тут женщины впервые в истории сумели проверить свои общественные теории на практике. В отличие от общественных пространств, где женщины могли занимать более или менее равное ведущее положение, но где сохранялась мужская гегемония — салонов, утопических общин, социалистических и анархистских партий — исключительно женские пространства помогали женщинам перейти от простого анализа своего положения к построению теорий. Или, другими словами, выйти на тот уровень, где они могли не только самостоятельно определить свои цели, но построить альтернативное видение организации общества — феминистскую картину мира.

Исключительно женские учреждения и организации появились в США, Англии и в Европе в девятнадцатом веке в основном по причине необходимости. Женщины открывали школы для девочек, потому что общество не предоставляло женщинам нормального образования. Женщины учреждали женские медицинские институты, больницы, организации подготовки медсестёр, потому что женщин не принимали школы и учреждения, в которых доминировали мужчины. Самые первые женские клубы в Америке, как для белых, так и для афроамериканок, были учреждены как противодействие мужским клубам и традиционной для них дискриминации. Основательницы стремились только исправить несправедливость, ослабить недовольство и добиться ограниченного равенства и (или) права доступа, однако сопротивление на этом пути и трудности, чтобы его преодолеть, ускорили процесс обретения сознания. Этот

стимул позволил им развить чувство сестринства и отдельные формы женской культуры, институтов и образов жизни.

Похожим образом развивались религиозные и благотворительные организации. На всём протяжении девятнадцатого века в США мы отмечаем, что женщины в первую очередь объединялись для помощи другим, а потом уже себе. Женская общественная борьба встречала сопротивление мужчин и институтов, где главенствуют мужчины, начиная от университетов и заканчивая государственным аппаратом. Лишь когда женщины начали не только воспринимать себя как цельную группу, но и действовать в обществе как группа, понятие сестринства перестало быть просто риторическим.

На протяжении истории женщины подвергались дискриминации и экономическому, политическому, правовому и половому угнетению. В зависимости от классовых, расовых и этнических связей с мужчинами они также участвовали в дискриминации, угнетении и эксплуатации женщин и мужчин другой расы, класса и веры. Кратко говоря, будучи угнетёнными патриархатом, они продолжали поддерживать и воспроизводить систему. Это происходило потому, что осознание собственного положения не могло развиться соответственно прорывам в других областях их жизни. Таким образом, систематическая дискриминация женщин в образовании и убеждение, что женщине «нет места в истории», в действительности оказалось самым сильным фактором угнетения женщины в патриархате.

В настоящей работе я заявила, что отстранение женщин от процесса создания Истории затормозило их интеллектуальное развитие и гораздо дольше препятствовало развитию коллективного сознания не через материнство, а через сестринство. Чтобы перейти на новый уровень сознания, женщины одна за другой были вынуждены проходить по одному и тому же заколдованному кругу, вновь приходя к тому же, к чему уже много раз приходили женщины предыдущих столетий, — и это не просто символ женского угнетения, но его прямое выражение. Даже самые передовые мыслительницы-феминистки, включая и представительниц начала двадцатого века, внутренне дискутировали с «великими мужчинам» прошлого и не имели возможности проверять и совершенствовать свои идеи в диалоге с предшественницами-мыслительницами. Мэри Уолстонкрафт дискутировала с Бёрком и Руссо, в то время как дискуссия с Мэйкин, Эстел и Маргарет Фелл могла бы помочь ей отточить мысль и прийти к более радикальным взглядам. Эмма Гольдман выступала за свободную любовь и новую форму общежития вопреки моделям Маркса и Бакунина; дискуссия с феминистками-оуэнистками Анной Уилер и Эммой Мартин могла бы направить её мысль в другое русло, чтобы она не изобретала решения, которые продемонстрировали несостоятельность уже пятьдесят лет назад. Симона де Бовуар в страстной дискуссии с Марксом, Фрейдом, Сартром и Камю достигла предела в феминистской критике патриархальных ценностей и институтов в условиях мужецентричной мысли. Если бы она глубоко изучила идеи

Мэри Уолстонкрафт, труды Мэри Эстел, историю феминисток-квакерш начала девятнадцатого века, религиозных переосмыслений чёрных спиритуалисток и феминистические представления Анны Купер, она могла бы прийти к женоцентричному анализу и, соответственно, предложить альтернативы основным идеям патриархальной мысли. Неверное утверждение де Бовуар о том, что «у них [женщин] нет своего прошлого, своей истории, религии» — не просто упущение и ошибка, но проявление главной преграды, которая тысячелетиями ограничивала силу и продуктивность женской мысли[5].

Чтобы понять, каким путём идти в будущее, человечество всегда опиралось на историю — либо повторяло прошлое, либо уходило от него. Не ведая собственной истории, мыслительницы не имели знаний, на основе которых могли бы выстроить картину желаемого будущего. Таким образом, до недавнего времени женщины не имели возможности сформулировать социальную теорию, соответствующую их потребностям. Феминистское сознание — необходимое условие формирования абстрактной мысли, благодаря которой возможно представить себе общество, где быть разными не значит быть главными или подчинёнными.

Гегемония патриархальной мысли в западной цивилизации сложилась не потому, что она оказалась лучше по содержанию, форме и достижениям в сравнении с другими системами мысли. Дело в том, что она построена на систематическом заглушении всех прочих голосов. Женщины всех классов, мужчины других рас и вероисповеданий, которых представители титульной расы и веры считали ненормальными, постоянно сталкивались с препятствиями, осмеянием, замалчиванием. И, самое главное, им закрывали доступ к сфере интеллектуальной мысли. Патриархальная мысль строилась так же, как патриархальное государство, то есть определяла, кого она оставит за своими пределами. Таких «отверженных» обычно определяли не прямо, ведь назвать их прямо значит признать, что их исключают. Поэтому отверженных просто убирали с глаз долой, оттесняли к краю жизни. Когда в великой системе европейских университетов образование отделилось от церкви и стало более широко доступно, сама суть университета определялась так, чтобы исключить из него женщин. В девятнадцатом веке в Европе и США профессии переопределяли свои цели, реорганизовывались, лицензировали и улучшали свои услуги, повышали свой общественный статус. Все эти перемены основывались на негласном правиле, что женщин в такие профессии допускать нельзя. Чтобы сделать это убеждение видимым и устранить его (хотя бы частично), потребовалось почти 150 лет организованной женской борьбы.

[5] Симона де Бовуар, «Второй пол», (1949 г.), перев. и ред. г. М. Паршли, 1952 г. (Нью-Йорк, изд. Bantam, 1970 г.), стр. xix. Подробное обсуждение этого утверждения см. у Г. Лернер, “Women and History”, у Элейн Маркс (ред.), Critical Essays on Simone de Beauvoir (Бостон, изд. G.K. Hall, 1987 г.), стр. 154—67.

Та же удручающая закономерность наблюдается и в развитии политической демократии с ограничением политических и юридических прав женщин. Книга началась с указания на такую связь на примере демократического древнегреческого *полиса* и демократической Конституции Соединённых Штатов Америки. Закономерность становится очевидна, стоит только рассмотреть ограничения свобод знатных женщин как итог Возрождения, ожесточение охоты на ведьм и преследования за ереси в связке с прогрессом женского образования после Реформации, откат к женоненавистническим законам после активного участия женщин в революциях восемнадцатого и девятнадцатого века, как в «Кодексе Наполеона» после Французской революции, ограничения юридических прав женщин после революций в Германии и Франции в 1848 г., включение слов «мужского пола» для обозначения граждан, имеющих право голоса, в «либеральные» конституции США, Голландии и Франции в девятнадцатом веке. Закономерность начала меняться и смещаться к концу девятнадцатого века именно в результате роста феминистского сознания женщин и их воинственного объединения. Об этом важно помнить хотя бы как об историческом памятнике, потому что невозможно в полной мере оценить достижения мыслительниц и изобретательниц новых идей, не зная, какие преграды им пришлось преодолеть.

Следовательно, существовали женщины, столь же великие, как величайшие мыслители и писатели-мужчины, однако их значение и их труды оказались отринуты и забыты. Скорее всего, были и столь же одарённые женщины, чей голос оказался совершенно заглушен и полностью затоптан долгим маршем мужского доминирования в западной цивилизации. Самое главное — до недавнего времени вопросы женщин, точки зрения женщин, парадигма опыта женщин оставалась за пределами общей системы смыслов, категорий и понятий.

Однако сейчас период патриархальной гегемонии в культуре подошёл к концу. Хотя в большинстве стран мира и даже в западных демократических государствах мужское доминирование в крупнейших культурных институтах сохраняется, интеллектуальная эмансипация женщин положила конец непоколебимой тысячелетней монополии мужчин в мысли и определениях. Женщины пока не имеют власти над институтами, государством и законом, однако теоретические прорывы современных теоретикесс феминизма способны поколебать патриархальную систему взглядов. Отвержение, осмеяние, оскорбления, лишение средств и прочие способы, призванные сдержать процесс переосмысления концепций западной цивилизации, рано или поздно в конце концов потерпят поражение. Они способны затормозить процесс интеллектуальной трансформации, но неспособны его остановить. Так Галилей на смертном одре, спустя долгое время после того, как инквизиция вынудила его отречься от ересей, произнёс: «*E pure si muove* — И всё-таки она вертится».

Более тринадцати столетий личной борьбы, разочарований и упорного сопротивления привели женщин к тому историческому моменту, где мы можем вновь обрести свободу мысли так же, как вновь обретаем прошлое. Тысячелетия до-исторического существования женщин подошли к концу. Осознавая, что пол не определяет ценность и силу мышления, что гендер является социальным конструктом, и что женщина творит и определяет историю наравне с мужчиной, мы открываем двери новой эпохи в истории человеческой мысли.

Список использованной литературы

* Справочники и сборники также приведены в соответствующих разделах.

I ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ ИСТОРИИ ЖЕНЩИН

1. Книги

Anderson, Bonnie S., and Judith P. Zinsser. A History of Their Own: Women In Europe from Prehistory to the Present. 2 Vols. New York: Harper & Row, 1988.

Aries, Philippe. Centurie,s of Childhood: A Social History of Family Life. New York: Random House, 1962.

[Aristotle.] The Works of Aristotle. W.D. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1921.

Auerbach, Nina. Communities of Women. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Bachofen, Johann J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach Ihrer religiosen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Krais and Hoffman, 1861.

Beauvoir, Simone de. The Second Sex (1949). H.M. Parshley, trans. and ed. New York: Knopf, 1953; Bantam, 1970.

Boulding, Elise. The Underside of History: A VIew of Women Through Time. Boulder, Colo.: Westview Press, 1976.

Briffault, Robert. The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions. 3 Vols. New York: Macmillan, 1927.

Degler, Carl. At Odds: Women and the Family In America; 1776 to the Present. New York: Oxford University Press, 1980.

DuBois, Ellen Carol, et al. Feminist Scholarship: Kindling In the Groves of Academe. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1985.

Elbogen, Ismar, and Leonore Sterling. Die Geschichte der]uden In Deutschland. Frankfut am Main: Athenaeum Verlag, 1988.

Engels, Friedrich. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (1884). Reprinted In Karl Marx and Friedrich Engels. Werke, Vol. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

Ezell, Margaret J. M. The Patriarch's Wife: Literary Evidence and the History of the Family. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1987.

Faderman, Lillian. Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present. New York: Morrow, 1981.

Flexner, Eleanor. Century of Struggle: The Woman's Rights Movement In the United States (1959). Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1975.

Fox-Genovese, Elizabeth. Feminism Without Illu.sions: A Critique of Individualism. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1991.

Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. The Madwoman In the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination. New Haven: Yale University Press, 1979.

Heilbrun, Carolyn G. Writing a Woman's Life. New York: W.W. Norton, 1988.

Hamlet's Mother and Other Women. New York: Ballantine Books, 1990.

Hurd-Mead, Kate C. A History of Women In Medicine ... from the Earliest Times to the Beginning of the Nineteenth Century. Haddam, Conn.: Haddam Press, 1938.

Janssen-Jurreit, Marie-Louise. Sexismus. München: Carl Hauser Verlag, 1976.

Jellinek, Estelle C. Women's Autobiog;aphy. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Kelly, Joan. Women, History and Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Kleinbaum, Abby Wettan. The War Against the Amazons. New York: McGraw-Hill, 1983.

Koster, Helmut. Einführung In das Neue Testament Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und roömischen Zeit. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

Lerner, Gerda. The Majority Finds Its Past: Placing Women In History. New York: Oxford University Press, 1979.

Lerner, Robert E., Standish Meacham and Edward McNall Burns. Western Civilizations: Their History and Their Culture. 11th ed. New York: W.W. Norton, 1988.

Lorde, Audre. Sister Outsider: Essays and Speeches. New York: The Crossing Press, 1984.

Merton, Robert K. On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985.

Meyers, Carol. Discovering Eve: Ancient Israelite Women In Context. New York: Oxford University Press, 1988.

Minnich, Elizabeth Kamarck. Transforming Knowledge. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Moers, Ellen. Literary Women. Garden City: Doubleday, 1976.

Pagels, Elaine. A1lam and Eve and the Serpent. New York: Random House, 1988.

Pateman, Carole. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Phillips, John A. Eve: The History of an Idea. New York: Harper & Row, 1984.

Rabinowicz, Henry M. The World of Judaism. London: Vallentine, Mitchel, 1970.

Rendall, Ruth. The Origins of Modern Feminism: Women In Britain, France and the United States, 1780—1860. London: Macmillan, 1985.

Rich, Adrienne. Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution. New York: W.W .. Norton, 1976.

On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966—1978. New York: W.W. Norton, 1979.

Rowbotham, Sheila. Hidden from History: Rediscovering Women In History from the 17th Century to the Present. New York: Random House, 1974.

Ruether, Rosemary Radford. Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon Press, 1983.

Sewell, Elizabeth. The Human Metaphor. University of Notre Dame Press, 1964.

Showalter, Elaine. A Literature of Their Own. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Smith, Bonnie G. Changing Lives: Women In European History since 1700. Lexington, Mass: D. C. Heath, 1989.

Spacks, Patricia Meyer. The Female Imagination. New York: Knopf, 1975.

Spender, Dale. Women of Ideas and What Meri Have Done to Them: From Aphra Behn to Adrienne Rich. London: Routledge and Kegan Paul, 1.982.

Stenton, Doris Mary. The English Woman In History (1957). New York: Schocken Books, 1977.

Stimpson, Catharine R. Where the Meanings Are: Feminism and Cultural Spaces. New York: Methuen, 1988.

Thorndike, Lynn. A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era. 2 Vols. New York: Columbia University Press, 1929.

Todd, Janet M. Women's Friendship In Literature. New York: Columbia University Press, 1980.

Walker, Alice. In Search of Our Mothers' Garden: Womanist Prose. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Whitelock, Dorothy. The Beginnings of English Society. Paperback ed. London: Penguin Books, 1984.

Wooley, C. Leonard. The Sumerians. New York: W.W. Norton, 1965.

Woolf, VIrginia. Three Guineas. London: Hogarth Press, 1938.

A Room of One's Own. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1929.

Women and Writing. Michelle Barrett (ed.) New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Wrigley, E.A. Population and History. New York: McGraw-Hill, 1973.

2. Статьи

Bird, Phyllis. "Images of Women In the Old Testament." In Ruether, Sexism and God Talk, pp. 41—88.

Davin, Anna. "Imperialism and Motherhood." History Workshop, no. 5 (1978), 9—65.

Davis, Natalie Zemon. "Gender and Genre: Woμien as Historical Writers, 1400—1820." In Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past. Patricia H. Labalme (ed.). New York: New York University Press, 1984, pp. 153—82.

" 'Women's History' In Transition: The European Case." Feminist Studies, Vol. 3, nos. 3/4 (1976), 83—103.

Fox-Genovese,. Elizabeth. "Culture and Consciousness In the Intellectual History of European Women." SIGNS, Vol. 12, no. 3 (Spring 1987), 529—47.

Fritz, Angela McCourt. "The Novel Women: Origins of the Feminist Literary Tradition In England and France." In New Research on Women at the University of

Michigan. Dorothy McGuigan (ed.). Ann Arbor, Mich.: Center for Continuing Education of Women, 1974, pp. 20—46.

Horowitz, Maryanne Cline. "The Image of God In Man — Is Woman Included?." Harvard Theological Review, Vol. 72, nos. 3—4 (July—Oct. 1979), 175—206.

Hufton, Olwen. "Women In History: Early Modern Europe." Past and Present, Vol. 101 (Nov. 1983), 125—41.

Kelly, Joan. "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes." In Kelly, Women, History and Theory, pp. 65—109.

Kolodny, Annette. "Some Notes on Defining a Feminist Literary Criticism." Critical Inquiry, Vol. 2 (Autumn 1975), 75—92.

Lerner, Gerda. "A VIew from the Women's Side." The journal of American History, Vol. 76, no. 2 (Sept. 1989), 446—56.

"Black Women In the United States." In Lerner, Majority, chap. 5.

"Women and History." In Critical Essays on Simone de Beauvoir. Elaine Marks (ed.). Boston: G. K. Hall, 1987, pp. 154—67.

Mason, Mary G. "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers." In Autobiography: Essays Theoretical and Critical. James Olney (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1980.

McLaughlin, Eleanor Comma. "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman In Medieval Theology." In Ruether, Religion and Sexism, pp. 213—66.

Offen, Karen. "Toward an Historical Definition of Feminism: The Contribution of France." Crow Working Papers, no. 22, Center for Research on Women, Stanford University, 1985.

Prusak, Bernard P. "Woman: Seductive Siren and Source of Sin?." In —Ruether, Religion and Sexism, pp. 89—116.

Richardson, Lula McDowell. "The Forerunners of Feminism In French Literature of the Renaissance from Christine of Pisa to Marie de Gournay." The Johns Hopkins Studies In Romance Literatures and Languages, Vol. 12. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1929.

Robinson, Lillian S. "Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon." Tulsa Studies In Women's Literature , Vol. 2, no. 1 (Spring 1983), 83—98.

Ruether, Rosemary Radford. "Misogynism and VIrginal Feminism In the Fathers of the Church." In Ruether, Religion and Sexism, pp. 150—83.

Scott, Joan— Wallach. "Women In History: The Modern Period." Past and Present, no. 101 (Nov. 1983), 141—57.

Stimpson, Catharine R. "Ad/d Feminam: Women, Literature, and Society." In Stimpson, Where the Meanings Are, pp. 84—96.

Walker, Wm. 0., Jr. "The 'Theology of Woman's Place' and the 'Paulinist' Tradition." Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism, Vol. 28 (1983), 101—12.

II СБОРНИКИ

1. Сборники первичных источников

[Anon.] Poems by Eminent Ladies... London: R. Balwin, 1755.

Bamstone, Alike, and Willis Barnstone. A Book of Women Poets from Antiquity to Now. New York: Schocken Books, 1980.

Blackwell, Jeannine, and Susanne Zantop (eds.). Bitter Healing; German Women Writers, 1700—1830; An Anthology. Cornelia Niekus Moore (trans.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.

Brinker-Gabler, Gisela (ed.). Deutsche Dichterinnen Vom 16. ten Jahrhundert bis zur Gegenwan. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978.

(ed.). Deutsche Literatur Von Frauen; Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18.ten Jahrhunderts. München: C.H. Beck Verlag, 1988.

Cibber, Theophilus. An Account of the Lives of the Poets of Great Britain and Ireland. 4 Vols. London: R. Griffiths, 1753.

Cosman, Carol, Joan Keefe and Kathleen Weaver (eds.). The Penguin Book of Women Poets. Middlesex, Eng.: Penguin Books, 1979.

Ferguson, Moira (ed.). First Feminists: British Women Writers, 1578—1799. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. The Norton Anthology of Literature by Women: The Tradition In English. New York: W.W. Norton, 1985.

Gossman, Elisabeth. Das Wohlgelahrte Frauenzimmer, Archiv für Philosophiegeschichtliche Frauenforschung, Band 1. München: Iudicium, 1984.

Eva, Gottes Meisterwerk, Archiv für Philosophie-geschichtliche Frauenforschung, Band 2. München: Iudicium, 1985.

Hannay, Margaret Patterson (ed.). Silent But for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works. Kent, Ohio: Kent State University Press, 1985.

Henderson, Katherine Usher, and Barbara F. McManus. Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy About Women In England, 1540—1640. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

Lerner, Gerda (ed.). Black Women In White America: A Documentary History. New York, Pantheon, 1972.

Rossi, Alice (ed.). The Feminist Papers from Adams to Beauvoir. New York: Bantam Books, 1974.

2. Сборники толкований

Becker-Cantarino, Barbara (ed.). Die Frau Von der Reformation zur Romantik: Die Situation der Frau Vor dem Hintergrund der Literatur— und Sozialgeschichte. Bonn: Bouvier, 1981.

Bridenthal, Renate, and Claudia Koonz (eds.). Becoming VIsible: Women In European History. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Bridenthal, Renate, Claudia Koonz and Susan Stuard (eds.). Becoming VIsible: Women In European History (1977). 2nd. ed. Boston: Houghton Mifflin, 1987.

Brink, J.R. (ed.). Female Scholars: A Tradition of Learned Women Before 1800. Montreal: Eden Press, Women's Publications, 1980.

Burkhard, Marianne (ed.). Gestalt und Gestaltend: Frauen In der deutschen Literatur, Amsterdam er Beitrage zur Neuern Germanistik, Band 10. Amsterdam: Rodopi, 1980.

Collins, Adela Yarbro (ed.). Feminist Perspectives on Biblical Scholarship. Society of Biblical Literature, Centennial Publications, no. 10. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.

Ecker, Gisela (ed.). Feminist Aesthetics. London: The Women's Press, 1985.

Hine, Darlene Clark (ed.). Black Women In United States History. 4 Vols. Brooklyn, N. Y.: Carlson Publishing Co., 1990.

Labalme, Patricia H. (ed.). Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past. New York: New York University Press, 1984.

McGuigan, Dorothy (ed.). New Research on Women at the University of Michigan. Ann Arbor: Center for Continuing Education, 197 4.

Mahl, Mary R., and Helene Koon (eds.). The Female Spectator: English Women Writers Before 1800. Bloomington: Indiana University Press; Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press, 1977.

Paulsen, Wolfgang (ed.). Die Frau als Heldin und Autorin: Neue kritische Ansäetze zur deutschen Literatur. Bern: Francke Verlag, 1979.

Rose, Mary Beth (ed.). Women In the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

III СПРАВОЧНИКИ

[The Catholic University.] New Catholic Encyclopedia. 15 Vols. New York: McGrawHill, 1967.

Cavendish,.Richard (ed.). Man, Myth and Magic. The Illustrated Encyclopedia of Mythology, Religion and the Unknown. New York: Marshall Cavendish, 1985.

Cole, Helena, Jane Caplan and Hanna Schissler. The History of Women In Germany from Medieval Times to the Present: Bibliography of English Language Publications. Washington, D. C.: German Historical Institute, 1990.

Egan, Edward W., Constance B. Hintz and L. F. Wise (eds.). Kings, Rulers and Statesmen. New York: Sterling, 1976.

Eliade, Mirca (ed.). The Encyclopedia of Religion. 16 Vols. New York: Macmillan, 1987.

Gillespie, Charles Coulston (ed.). Dictionary of Scientific Biography. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

Hastings, James (ed.). Encyclopedia of Religion and Ethics. 13 Vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1955—58.

Hinding, Andrea (ed.). Women's History Sources: A Guide to Archives and Manuscript Collections In the United States. 2 Vols. New York: R. R. Bowker, 1979.

Holland, David T.(ed.). The Encyclopedia Americana. International ed. 30 Vols. Danbury, Conn.: Grolier, 1990.

Jackson, Guida M. Women Who Ruled. Santa Barbara and Oxford: ABC-CLIO, 1990.

James, Edward T., Janet Wilson James and Paul Boyer (eds.). Notable American Women, 1607—1950: A Biographical Dictionary. 3 Vols. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Seligman, Edwin R. A. (ed.). Encyclopedia of the Social Sciences. 15 Vols. New York: Macmillan, 1930—35.

Sicherman, Barbara, and Carol Hurd Green (eds.). Notable American Women: The Modem Period. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Sills, David L. (ed.). International Encyclopedia of the Social Sciences. 19 Vols. New York: Macmillan, 1968—91

Singer, Isidore (ed.). The Jewish Encyclopedia. 12 Vols. New York: Funk & Wagnalls, 1901.

UNESCO Statistical Yearbook, 1986. Belgium: UNESCO, 1986.

Wakefield, Gordon S. The Westminster Dictionary of Spirituality. Philadelphia: Westminster Press, 1983.

Ward, A. A., and A. R. Waller (eds.). Cambridge History of English Literature. 15 Vols. New York: G. P. Putnam & Sons, 1907—33.

Wigoder, Geoffrey (ed.). The New Standard Jewish .Encyclopedia. New York: Doubleday, 1977.

IV ОБРАЗОВАНИЕ

1. Первичные источники

[Anon.] The Rise and Progress of the Young Ladies' Academy of Philadelphia. Philadelphia: Stewart and Cochran, 1794.

Bucknell; Joanna Rooker, and Martha Elizabeth Bucknell Papers, Elizabeth and Arthur Schlesinger Library, Radcliffe College, Cambridge, Mass.

Dwight, Timothy. Travels In New England and New York. 4 Vols. London: William Boynes & Son, 1823.

Fuller, Margaret. The Great Lawsuit: Woman In the Nineteenth Century. New York: Jewett, Proctor and Worthingon, 1845.

U.S. Congress, House Special Subcommittee on Education. Het;irings on Discrimination Against Women. 2 Vok Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1970.

Willard, Emma. An Address to the Public; Particularly to the Members of the Legislature of New York, Proposing a Plan for Improving Female Education. Middlebury, Vt.: S. W. Copeland, 1819.

2. Справочники и сборники

Abel, James F., and Norman Bond. Illiteracy In the Several Countries of the World. Washington, D.C.: U.S. Government Publications, 1929. Dept. of the Interior, Bureau of Eucation, Bulletin for 1929, no. 4.

Goody, Jack (ed.). Literacy In Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Graff, Harvey J. (ed.). Literacy and Social Development In the West. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Resnick, Daniel P. (ed.). Literacy In Historical Perspective. Washington, D.C.: Library of Congress, 1983.

3. Вторичные источники

КНИГИ

Bailyn, Bernard. Education In the Forming of American Society. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1970.

Cipolla, Carl M. Literacy and Development In the West. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.

Clanchy, M.T. (ed.). From Memory to Written Record: England, 1066—1307. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Cremin, Lawrence A. American Education: The National Experience. 1738—1876. New York: Harper & Row, 1980.

Cressy, David. Literacy and the Social Order: Reading and Writing In Tudor and Stuart England. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Cross, Barbara. The Educated Woman In America. New York: Teachers College Press, 1965.

Goodsell, Willystine. The Education of Women: Its Social Background and Its Problems. New York: Macmillan, 1923.

Hickson, Shirley Ann. The Development of Higher Education for Women In the Antebellum South. Ph.D. Dissertation, University of South Carolina, 1985.

Hoffman, Nancy. Women's True Profession.— New York: Feminist Press, 1981.

Houle, Cyril O. Patterns of Learning. San Francisco: Jossey-Bass, 1984.

Kaestle, Carl F. Pillars of the Republic: Common Schools and American Society, 1780— 1860. New York: Hill & Wang, 1983.

Kuhn, Anne Louise. The Mother's Role In Childhood Education: New England Concepts, 1830; 1860. New Haven: Yale University Press, 1947.

Lagemann, Ellen Condliffe. A Generation of Women: Education In the Lives of Progressive Reformers. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Lockridge, Kenneth A. Literacy In Colonial New England: An Enquiry Into the Social Context of Literacy In the Early Modern West. New York: W.W. Norton, 1974.

Logan, Robert K. The Alphabet . Effect: The Impact of the Phonetic Alphabet on the Development of Western Civilization. New York: William Morrow, 1986.

Marr, Harriet W. The Old New England Academies. New York: Comet Press Books, 1959.

Newcomer, Mabel. A Century of Higher Education for American Women (1959). Washington, D.C.: Zenger Pub., 1976.

Moorhouse, A. C. The Triumph of the Alphabet. New York: Henry Schuman, 1953.

Orme, Nicholas. From Childhood to Chivalry: The Education of the English Kings and Aristocracy, 1066—1530. New York: Methuen, 1984.

Rudolph, Frederick. The American College and University: A History. New York: Knopf, 1962.

Solomon, Barbara Miller. In the Company of Educated Women: A History of Women and Higher Education In America. New Haven: Yale University Press, 1985.

Soltow, L., and E. Stevens. The Rise of Literacy and the Common School In the United States: A Socioeconomic Analysis to 1870. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Stock, Phyllis. Better Than Rubies: A History of Women's Education. New York: G.P. Putnam's Sons, 1978.

Thompson, Eleanor Wolf. Education for Ladies, 1830—1860. New York: King's Crown Press, 1947.

Woodward, William Harrison. Studies In Education During the Age of the Renaissance; 1400—1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.

Woody, Thomas. History of Women's Education In the United States (1929). 2 Vols. New York: Octagon Books, 1966.

СТАТЬИ

Adamson, J. W. "The Extent of Literacy In England In the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Notes and Conjectures." The Library, 4th Series, Vol. 10 (1929—30), 163— 93.

Auwers, Linda. "Reading the Marks of the Past: Exploring Female Literacy In Colonial Windsor, Connecticut." Historical Methods, Vol. 13 (1980), 204—14.

Bock, E. Wilbur. " 'Farmer's Daughter Effect': The Case of the Negro Female Professionals." Phylon, Vol. 30(Spring1969), 17—16.

Burstyn, Joan N. "Education and Sex: The Medical Case Against Higher Education for Women In England, 1870—1900." Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 117, no. 2 (April 1973), 79—89.

"Sources of Influence: Women as Teachers of Girls." Proceedings of the 1984

Annual Conference of the History of Education Society of Great Britain. June Purvis (ed.). London: History of Education Society, 1985, pp. 61—76.

Clanchy, M. T. "Literate and Illiterate." In From Memory to Written Record, England 1066—1307. Michael Clanchy (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1979, pp. 175—201.

Conway, Jill Kerr. "Perspectives on the History of Women's Education In the United States." History of Education Quarterly, Vol. 14 (Spring 1974), 1—12.

Cressy, David. "The Environment for Literacy: Accomplishment and Context In 17th Century England and New England." In Resnick, Literacy, pp. 23—42.

"Levels of Illiteracy In England, 1530—1730." The Historical Journal, Vol. 20, no. 1 (1977), 1—24.

Dubois, Elfrieda T. "The Education of Women In Seventeenth-Century France." French Studies, Vol. 22, no.1 (Jan. 1978), 1—19.

Ferrante, Joan M. "The Education of Women In the Middle Ages In Theory, Fact and Fantasy." In Labalme, Beyond Their Sex, pp. 9—42.

Gawthrop, Richard, and Gerald Strauss. "Protestantism and Literacy In Early Modern Germany." Past and Present: A Journal of Historical Studies, Vol. 57, no. 4 (Aug. 1984), 31—55.

Golden, Hilda H. "Literacy." International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 9, pp. 412—17.

Graham, Patricia Albjerg. "Expansion and Exclusion: A History of Women In American Higher Education." SIGNS, Vol. 3, no. 4 (Summer 1978), 759—72.

Green, Lowell. "The Education of Women In the Reformation." History of Education Quarterly, Vol. 19,JSpring 1979), 93—116.

Houston, Rab. "Illiteracy In Scotland, 1630—1760." Past & Present, Vol. 55 (Aug. 1982), 81—102.

"Literacy and Society In the West, 1500—1850." Social History, Vol. 8, no. 3 (Oct. 1983), 269—89.

Kaestle, Carl F. "The History of Literacy and the History of Readers." In Edmund W. Gordon. Review of Research In Education, Vol. 12, Washington, D.C.: American Educational Research Association, 1985, pp. 11—53.

"Literacy and Mainstream Culture In American History." Language Arts, Vol. 43, no. 2 (Feb. 1981), 207—18.

Liebertz-Grün, Ursula. "Hofische Autorinnen Von der karolingischen Kulturreform bis zum Humanismus." In Brinker-Gabler. Deutsche Literatur Von Frauen. Erster Band, pp. 39—64.

Keith Melder. "Mask of Oppression: The Female Seminary Movement In the United States." New York History, Vol. 40 (July 1974), 261—79.

E. Jennifer Monaghan. "Literacy Instruction and Gender In Colonial New England." American Quarterly, Vol. 40, no. 1 (March 1988), 18—41.

Resnick, D. P., and L.B. Resnick. "The Nature of Literacy: An Historical Exploration." Harvard Educational Review, Vol. 47, no. 3 (Aug. 1977), 370—85.

Schofield, R. S. "The Measurement of Literacy In Pre-industrial England», as cited In Goody, Literacy In Traditional Society.

"Dimensions of Illiteracy, 1750—1850:" Explorations In Economic History, Vol. 10, no. 4, 2nd series (Summer 1973), 437—54.

Schwager, Sally. "Educating Women In America." SIGNS, Vol. 12, no. 2 (Winter 1987), 333—72.

Shank, Michael H. "A Female University Student In Late Medieval Krakow." SIGNS, Vol. 12, no. 2 (Winter 1987), 373—80.

Sicherman, Barbara. "Sense and Sensibility: A Case Study of Women's Reading In Late VIctorian America." In Readi.ng In America: Literature and Social History. Cathy N. Davidson (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

Smout, T. C. "Born Again at Cainbuslang: New Evide11ce on Popular Religion and Literacy In 18th Century Scotland." Past & Present, Vol. 55, no. 97 (Nov. 1982), 114—27.

Spufford, Margaret. "First Stepsin Literacy: The Reading and Writing Eexperiences of the Humblest 17th Century Spiritual Autobiographers.—" Journal of Social History, Vol. 4, no. 3 (Oct. 1979), 407—54.

Stone, Lawrence. "literacy and Education In England, 1640—1900." Past & Present, Vol. 42 (Feb. 1969), 69—139.

Sullivan, Helen. "Literacy and Illiteracy." Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 9, pp. 511—23.

V СРЕДНИЕ ВЕКА

1. Справочники и сборники

[Frau Ava.] Die Dichtungen der Frau Ava. Friedrich Maurer (ed.). Tübingen: Max Niemyer Verlag, 1966.

Baker, Derek (ed.). Medieval Womeri, Oxford: Blackwell, 1978.

Bury, J.B. (ed.). The Cambridge Medieval History. 8 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1924—36.

Dinzelbacher, Peter, and Dieter R. Bauer. Religiose Frauenbewegung und mystische Frommigkeit Im Mittelalter. Koln: Bohlau Verlag, 1988.

Erickson, Carolly, and Kathleen Casey. "Women In the Middle Ages: A Working Bibliography." Medieval Studies, Vol. 37 (1975), 340—59.

Green, David, and Frank O'Connor (eds.). A Golden Treasury of Irish Poetry, 600—1200. London: Macmillan, 1967.

Heer, Friedrich. The Medieval World: Europe, 1100—1350. George Weidenfeld and Nicolson, Ltd.(tr.). London: Weidenfeld & Nicolson, 1962.

Kirshner, Julius, and Suzanne F. Wemple (eds.). Women In the Medieval World. Oxford: Blackwell, 1985.

Mundy, John H., Richard W. Emery and Benjamin N. Nelson (eds.). Essays In Medieval Life and Thought. New York: Columbia University Press,' 1955.

Morewedge, Rosemarie Thee (ed.). The Role of Woman In the Middle Ages. Albany: State University of New York Press, 1975.

Olson, Carl (ed.). T,he Book of the Goddess, Past and Present: An Introduction to Her Religion. New York: Crossroad Publ.,1985.

Petroff, Elizabeth Avilda. Medieval Women's VIsionary Literature. New York: Oxford University Press, 1986.

Radcliff-Umstead, Douglas (ed.). The Roles and Images of Women In the Middle Ages and Renaissance. Pittsburgh: Center for Medieval and Renaissance Studies, 1975.

Ruether, Rosemary Radford (ed.). Religion and Sexism: Images of Women In Medieval Theology. New York: Simon and Schuster, 1974.

and Eleanor McLaughlin (eds.). Women of Spirit: Female Leadership In the Jewish and Christian Traditions. New York: Simon and Schuster, 1979.

Stammler, Wolfgang et al. Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. 7 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

Strayer, Joseph (ed.). Dictionary of the Middle Ages. New York: Charles Scribner & Sons, 1982.

Stuard, Susan Mosher (ed.). Women In Medieval Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976.

Thiebaux, Marcelle (tr. and ed.). The Writings of Medieval Women. New York: Garland, 1987.

Wilson, Katharina. Medieval Women Writers. Athens: University of Georgia Press, 1984.

2. Книги

Ashe, Geoffrey. The VIrgin. London: Routledge & Kegan Paul,. 1976.

Atkinson, Clarissa W. The Oldest Vocation: Christian Motherhood In the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Beissel, Stephan. Geschichte der Verehrung Marias In Deutsch/and wührend des Mittelalters, Ein Beitrag zur Religion, Wissenschaft und Kunstgeschichte. Freiburg Im Breisgau: Herder, 1909.

Bennett, H. S. Six Medieval Men and Women. New York: Atheneum, 1968.

Berger, Pamela. The Goddess Obscured: Tranformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint. Boston: Beacon Press, 1985.

Bogin, Meg. The Women Troubadours. Scarborough, Eng.: Paddington Press, 1976.

Bynum, Carolyn Walker. Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley: University of California Press, 1987.

Jesus as Mother: Studies In the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1982.

Chenu, Marc D. Nature, Man and Society In the 12th Century. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Cohn, Norman. Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York: New American Library, 1975.

The Pursuit' of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. New York: Oxford University Press, 1957.

Dronke, Peter. Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (202) to Marguerite Porete (1310). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Eckenstein, Lina. Woman Under Monasticism: Chapters on Saint-Lore and Convent Life between A.D. 500 and A.D. 1500. Cambridge: Cambridge University Press, 1896.

Gies,Frances and Joseph. Women In the Middle Ages. New York: Harper & Row, 1980. Gold, Penny Schine. The Lady and the VIrgin: Image, Attitude and Experience In 12th Century France. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Harksen, Sibylle. Women In the Middle Ages. Marianne Herzfeld (tr.). New York: A. Schram, 1975.

Heinrich, Sr. Mary P. The Canonesses and Education In the Early Middle Ages. Ph.D. Dissertation. Catholic University of America. Washington, D.C., 1924.

Herlihy, David. Cities and Society In Medieval Italy. London: Variorum Reprints, 1980.

Huizinga, J. The Waning of the Middle Ages. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1954.

[St. Jerome.] The Letters of St. Jerome. Charles C. Mierow (tr.). Westminster, Md.: Newman Press, 1963.

Koch, Gottfried. Frauen/rage und Ketzertum Im Mittelalter: Die Frauenbewegung Im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und Ihre sozialen Wurzeln (12—14.]ahrhundert). Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

[Kottanner, Helene.] Die Denkwürdigkeiten der Helene Kottannerin, 1439—1440. Karl Molloy (ed.). Wien: Wiener Neudrucke, 1971.

Labarge,. Margaret Wade. A Small Sound of the Trumpet: Women In Medieval Life. Boston: Beacon Press, 1986.

Ladurie, Emmanuel Leroy. Montaillou, The Promised Land of Error. New York: VIntage Books, 1979.

Le Goff, Jacques. Time, Work, and Culture In the Middle Ages. Arthur Gildhammer (tr.). Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lerner, Robert E. The Heresy of the Free Spirit In the Later Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1972.

Lewis, C. S. The Allegory of Love: A Study In Medieval Tradition. London: Oxford University Press, 1936.

Ltucas, Angela M. Women In the Middle Ages: Religion, Marriage, and Letters. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1983.

Marie de France. Fables. Harriet Spiegel (ed. and trans.). Toronto: University of Toronto Press, 1987.

McDonnell, Ernest W. The Beguines and Begherds In Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene. New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.

Meade, Marion. Eleanor of Aquitaine: A Biography. New York: Hawthorne Books, 1977.

Miles, Margaret R. Carnal Knowledge: Female Nakedness and Religious Meaning In the Christian West. New York: VIntage Books, 1991.

Image as Insight: VIsual Understanding In Western Christianity and Secular Culture. Boston: Beacon Press, 1985.

Muraro, Luisa. VIlemina und Mayfreda: Die Geschichte einer Feministischen Hüresie. Freiburg Im Breisgau: Kore, Verlag T. Hensch, 1987.

Otis, Leah L. Prostitution In Medieval Society: The History of an Urban Institution In Languedoc. Chicago: University of Chicago Press, 1986:

Petersen, Karen, and J. J. Wilson. Women Artists: Recognition and Reappraisal, From the Early Middle Ages to the Twentieth Century. New York: Harper & Row, 1976.

Power, Eileen. Medieval Women. Cambridge: Cambridge University Press; 1975.

Medieval English Nunneries. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Shahar, Shulamith. Die Frau Im Mittelalter. Konigstein: Athenaeum Verlag, 1981.

Southern, R. W. The Making of the Middle Ages. New Haven: Yale University Press, 1953.

Strayer, Joseph R. Western Eurqpe In the Middle Ages: A Short History. New York: Appleton-Century-Crofts, 1955.

Warner, Marina. Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the VIrgin Mary. New York: VIntage Books, 1983.

Joan of Arc: The Image of Female Heroism. New York: Knopf, 1981.

Weinstein, Donald, and Rudolph Bell. Saints and Society: The Two Worlds of Western

Christendom, 1000—1700. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Ward, Benedicta. Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event; 1000—1215. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Wemple, Suzanne Fonay. Women In Frankish Society: Marriage and the Cloister; 500—900. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

3. Статьи

Abels, Richard, and Ellen Harrison. "The Participation of Women In Languedocian Catharism." Medieval Studies, Vol.41 (1979), 215—51.

Attreed, Lorraine C. "From Pearl Maiden to Tower Princes: Towards a New History of Medieval Childhood." Journal of Medieval History, Vol.9, no. 1 (March 1983), 43—58.

Bandel, Betty. "English Chroniclers' Attitudes Toward Women." Journal of the History of Ideas, Vol. 16 (1955), 113—18.

Benedek, Thomas G. "The Roles of Medieval Women In the Healing Arts." In RaddiffUmstead, Roles and Images, pp.145—59.

Bell, Susan Groag. "Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture." SIGNS, Vol. 7, no. 4 (Summer 1982), 742—68.

Berressen, Kari Elisabeth. "God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God In the Christian Tradition." Temenos, Vol. 19 (1983), 17—32.

Browne, Thea Lawrence. "Irish Attitudes Toward Women's Education and Learning In the Early Middle Ages." Studies In Medieval Culture, Vol. 10 (1977), 27—32.

Bynum, Caroline. "…'And Woman her Humanity': Female Imagery In the Religious Writings of the Later Middle Ages." In Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell and Paula Richman (eds.). Boston: Beacon Press, 1986, pp. 250—79.

Cross, George. "Heresy." In Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 6, pp. 618—22.

Dygo, Marian. "The Political Role of the VIrgin Mary In Teutonic Prussia In the 14th and 15th Centuries. 11 Journal of Medieval History, Vol. 15, no. 1 (March 1989), 63—81.

Fiorenza, Elizabeth Schuessler. "Word, Spirit and Power: Women In Early Christian Communities. 11 In Women of Spirit, Female Leadership In the Jewish and Christian Traditions. Ruether and McLaughlin (eds.), pp. 30—70.

Facinger, Marion F. "A Study of Medieval Queenship: Capetian France, 987—1237." In Studies In Medieval and Renaissance History. William M. Bowsky (ed.). Vol. 5. Lincoln: University of Nebraska Press, 1968, pp. 3—48.

Farmer, Sharon. "Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives. 11 Speculum, Vol. 41, no. 3 (July 1986), 517—43.

Fox, Charles. "Marie de France." English Historical Review, Vol. 25 (1910), 303—6.

Grundmann, Herbert. "Litteratus — Illitteratus: Der Wandel einer Bildungsnorm Vom Altertum zum Mittelalter." Archiv fur Kulturgeschichte, Vol. 40, no. l, pp. 1—65.

Hajdu, Robert. "The Position of Noblewomen In the Pays des Coutumes, 1100—1300. 11 Journal of Family History, Vol. 2 (Summer 1980), 122—44.

Heid, Ulrich. "Studien zu Marguerite Porete und Ihrem 'Miroir des simples Ames'." In Dinzelbacher and Bauer, Religiose Frauenbewegung, pp. 185—214.

Herlihy, David. "Life Expectancies for Women In Medieval Society." In Morewedge, Role of Women, —pp. 1—22.

Klinck, AnneL "Anglo-Saxon Women and the Law." journal of Medieval History, Vol. 8, no. 2 (June 1982), 107—21.

Kristeller, Paul Oskar. "The School of Salerno." The Bulletin of the History of Medicine, Vol. 17, no. 1 (Jan. 1945), 138—94.

Langmuir, Gavin I. "Medieval Anti-Semitism." In The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide. Henry Friedlander and Sybil Milton (eds.). Millwood, N. Y.: Kraus International, 1980, pp. 27—36.

Lehrman, Sara. "The Education of Women In the Middle Ages." In Radcliff-Umstead, Roles and Images, pp .. 133—44.

McNamara, Joann, and Suzanne Wemple. "Sanctity and Power: The Dual Pursuit of Medieval Women." In Bridenthal and Koonz, Becoming VIsible, (1977), pp. 90— 118.

McLaughlin, Eleanor Commo. "Wome'n, Power and the Pursuit of Holiness In Medieval Christianity. IL In Ruether and McLaughlin, Women of Spirit, pp. 100—130;

'Christ My Mother': Feminine Naming and Metaphor In Medieval Spirituality." Nashota Review, Vol. 15, no. 3 (Fall 1975), 228—48.

"Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women In Medieval Theology." In Ruether, Religion and Sexism, pp. 213—66.

Malverne, Marjorie M. "Marie de France's Ingenious Uses of the Authorial Voice and Her Singular Contribution to Western Literature." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. 2, no. 1 (Spring 1983), 21—42.

Matter, Ann. "Mary: A Goddess?." In Olson, Book of the Goddess, pp. 80—96.

May, William Harold. "The Confession of Prous Boneta: Heretic and Heresiarch. "In Essays In Medieval Life and Thought. John H. Mundy, Richard W. Emery,

Benjamin N. Nelson (eds.). New York: Columbia University Press, 1955, pp. 3—30.
Ross, Margaret C. "Concubinage In Anglo-Saxon England." Past and Present, no. 108 (Aug. 1985), 3—34.
Rothkrug, Lionel. "Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies In the Renaissance and Reformation." Historical Reflections, Vol. 7, no. 1 (Spring 1980), 3—264.
Runciman, W. G. "Accelerating Social Mobility: The Case of Anglo-Saxon England." Past and Present, no. 104 (Aug. 1984), 3—30:
Salisbury, Joyce E. "Fruitful In Singleness." Journal of Me.dieval History, Vol. 8, no. 2 (June 1982), 97—106.
Schibanoff, Susan. "Medieval Frauenlieder: Anonymous Was a Man?." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. l, no. 2 (Fall 1982), 189—200.
Schulenburg, Jane Tibbetts. "The Heroics of VIrginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation." In Rose, Women In the Middle Ages, pp. 29—72.
"Women's Monastic Communities, 500—1100: Patterns of Expansion and Decline." SIGNS, Vol. 14, no. 2 (Winter 1989), 261—92.
"Sexism and the Celestial Gynaceum from 500 to 1200." Journal of Medieval History, Vol. 4, no. 2 (June 1978), 117—33.
Sheehan, Michael M., O.S.B. "The Influence of Canon Law on the Property Rights of Married Women In England." Medieval Studies, Vol. 25 (1963), 109—24.
Wemple, Suzanne. "Sanctity and Power: The Dual Pursuit of Medieval Women." In Bridenthal et al., Becoming VIsible, pp. 131—51.
Wessley, Stephen E. "The Thirteenth-Century Guglielrnites: Salvation Through Women." In Baker, Medieval Women, pp. 289—303.
Wilkins, David. "Woman as Artist and Patron In the Middle Ages and the Renaissance." In Radcliff-Umstead, Roles and Images, pp. 107—31.
Wood, Charles T. "The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle In Medieval Thought." Speculum, Vol. 56, no. 4 (Oct. 1981), 710—27.
Wilson, Katharina M. "Figmenta Vs. Veritas: Dame Alice and the Medieval Literary Depiction of Women by Women." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. 4, no. l (Spring 1985), 17—32.

4. Кристина Пизанская

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Christine de Pisan. Le Livre des fais and bonnes meurs du sage Roy Charles V. Suzanne Solente (ed.). 2 Vols. Paris: Societe de l'Histoire de France, 1936—40.
Le Livre de la Mutacion de Fortune. Suzanne Solente (ed.). 4 Vols. Paris: Societe de l'Histoire de France, 1959—66.
Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan. Mathilde Laigle (ed.), Paris: Champion, 1912.
Oeuvres poetiques de Christine de Pisan. M. Roy (ed.). Paris: Soc. Anc. Textes, 33, 1886.
The Book of the City of Ladies. Earl Jeffrey Richards (tr.). New York: Persea Books, 1982.

КНИГИ

Hindman, Sandra L. Christine de Pizan' s "Epistre Othea": Paintings and Politics at the Court of Charles VI. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986.

Willard, Charity Cannon. Christine de Pizan: Her Life and Works. New York: Persea Books, 1984.

СТАТЬИ

Bell, Susan Groag. "Christine de Pizan (1364—1430): Humanism and the Problem of a Studious Woman." Feminist Studies, Vol. 3, nos. 3/4 (Spring/Summer 1976), 173—84.

Gabriel, Astrik L. "The Educational Ideas of Christine de Pisan." Journal of the History of Ideas, Vol. 13, no. 1 (Jan. 1955), 3—21.

Hindman, Sandra L. "With Ink and Mortar: Christine de Pizan's Cite des Dames, An Art Essay." Feminist Studies, Vol. 10, no. 3 (Fall 1984), 457—77.

Ignatius, Mary Ann. "A Look at the Feminism of Christine de Pisan." Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages, Vol. 29, pt. 2 (1978), 18—21.

Lynn, Therese Ballet. "The Ditie de Jeanne d' Arc: Its Political, Feminist and Aesthetic Significance." Fifteenth Century Studies, Vol. 1 (1978), 149—57.

Reno, Christine M. °Feminist Aspects of Christine de Pizan's Epistre d'Othea a Hector." Studi Francesi, Vol. 71 (1980), 271—76.

5. Хросвита Гандерсгеймская

Homeyer, Helena (ed.). Hrotsvithae Opera. Paderborn, 1970.

КНИГИ

Haght, Anne Lyon (ed.). Hroswitha of Gandersheim: Her Life, Times and Works, and a Comprehensive Bibliography. New York: The Hroswitha Club, 1965.

СТАТЬИ

Case, Sue-Ellen. "Re-Viewing Hrotsvit." Theatre Journal, Vol. 35, no. 4 (Dec. 1983), 533—42.

Kuhn, Hugo. "Hrotsviths Von Gandersheim Dichterisches Programm." Deutsch VIerteljahrsschrift fur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Vol. 24 (1950), 181—96.

Wilson, Katharina M. "The Saxon Canoness: Hrotsvit of Gandersheim." In Wilson (ed.), Medieval Women Writers, pp. 30—63.

"The Old Hungarian Translation of Hrotsvit' s Dulcitius: History and Analysis'." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. l, no. 2 (Fall 1982), 177—87.

VI МИСТИЦИЗМ И РЕЛИГИЯ

1. Первичные источники

[no author.] Testimonies of the Life, Character, Revelations and Doctrines of Mother Ann Lee and the Elders with her ... Albany, N. Y.: Weed, Parsons & Co., 1888.

Foote, Mrs. Julia A. J. 0 A Brand Plucked from the Fire: An Autobiographical Sketch" (1879). In Sisters of the Spirit: Three Black W.omen' s Autobiographies of the Nineteenth Century. William l. Andrews (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Heiler, Anne Marie (ed. and tr.). Mystik deutscher Frauen Im Mittelalter. Berlin: Hochweg-Verlag, 1929.

[Jackson, Rebecca.] Gifts of Power: The Writings of Rebecca Jackson, Black VIsionary, Shaker Eldress. Jean M. Humez (ed.). Boston: University of Massachusetts Press, 1981.

Lee, Jarena. Religious Experience and journal of /arena Lee, A Coloured Lady, Giving an Account of her Call to Preach the Gospel (1836). In William L. Andrews (ed.), Sisters of the Spirit, pp. 25—48.

Mahrholz, Werner (ed.). Der Deutsche Pietismus. Berlin: Furche-Verlag, 1921.

Mechthild of Hackebom. The Book of Gostlye Grace. T.A. Halligan (ed.). Toronto, 1979.

[Maria W. Stewart.] Maria W. Stewart, America's First Black Woman Political Writer:

Essays and Speeches. Marilyn Richardson (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1987.

[Truth, Sojourner.] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave… Boston: Printed for the Author, 1850.

Frances D. Gage. "Reminiscences; Sojourner Truth." In Elizabeth Cady Stanton,

Susan B.Anthony, Matilda Joslyn Gage. History of Woman Suffrage. 6 Vols. New York: Fowler & Wells, 1881—1922. I, pp. 115—17.

[Wilkinson, Jemima.] Pioneer Prophetess: Jemima Wilkinson, the Publick Universal Friend. Herbert A. Wisbey, Jr. (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1964.

Windstosser, Maria David (ed.). Deutsche Mystiker. Band V, Frauenmystik Im Mittelalter. Kempten und München: Verlag Kosleschen Buchhandlung, 1919.

2. Книги

Benz, Ernst. Die VIsion: Erfahrungensformen und Bilderwelt (Stuttgart: Ernst Klett, 1969.

Braude, Ann. Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights In Nineteenth-Century America. Boston: Beacon Press, 1989.

Bynum, Caroline Walker, Stevan Harrell and Paula Richman. Gender and Religion: On the Complexity of Symbols. Boston: Beacon Press, 1986.

Capps, Walter Holden, and Wendy M. Wright. Silent Fire: An Invitation to Western Mysticism. New York: Harper & Row, 1978.

[Ebner, Christina.] Ebner Christina, Der Nonne Von Engelthal Büchlein Von der Gnaden Üherlast. Karl Schroder (ed.). Tübingen, 1871.

Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal. Ceorg Wolfgang Karl Lochner (ed.). Nürnberg: Schmid, 1872.

Ebner, Margaretha. Die Off enbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann.

Joseph Prestel (tr.). Weimar: Verlag H. Bohlaus Nachfolger, 1939.

Margaretha Ebner und Heinrich Von Nordlingen; Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik. Philip Strauch (ed.). Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung Von J.C.B. Mohr, 1882.

Kieckhefer, Richard. Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Riehle, Wolfgang. Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berucksichtigung Ihrer Metaphorik. Heidelberg: Carl Winter Universitatsverlag, 1977.

Scholem, Gershon M. Major Trends In Jewish Mysticism (1941). New York: Schocken Books, 1978.

3. Статьи

Adams, Rev. John Quincy. "Jemima Wilkinson; the Universal Friend», Journal of American History, Vol. 9, no. 2 (April—July 1915), 249—63.

Bynum, Caroline Walker. "Women Mystics and Eucharistic Devotion In the Thirteenth Century." Women's Studies, Vol. 11, nos; 1 & 2 (1984), 179—214.

Chapman, John. "Mysticism (Christian, Roman, Catholic)." In Encyclopedia of Religion and Ethics. James Hastings (ed.). Vol. 9, pp. 90—101.

Critchfield, Richard. "Prophetin, Führerin, Organisatorin: Zur Rolle der Frau Im Pietismus." In Die Frau Von der Reformation zur Romantik. Barbara Becker-Cantarino (ed.). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, pp. li2—37:

Foster, K. "St. Catherine of Siena." In New Catholic Encyclopedia. [The Catholic University.] New York: McGraw-Hill, 1967, Vol. 3, pp. 258—60.

Gilkes, Cheryl Townsend. " 'Together and In Harness': Women's Traditions In the Sanctified Church." In Black Women In United States History. Darlene Clark

Hine (ed.). 4 Vols. Brooklyn, N. Y.: Carlson Publishing Co., 1990, Vol. 2, pp. 377—98.

Hug, P. L. "St. Catherine of Genoa." In New Catholic Encyclopedia. [The Catholic University.] Vol. 3, pp. 254—56.

Humez, Jean M. 'My Spirit-Eye': Some Functions of Spiritual and VIsionary Experience In the Lives of Five Black Women Preachers, 1810—1880. II In Women and the Structure of Society . Barbara J. Harris and JoAnn McNamara (eds.). Durham: Duke University Press, 1984, pp. 129—43.

McKay, Nellie Y. "Nineteenth-Century Black Women's Spiritual Autobiographies: Religious Faith and Self-Empowerment." In Personal Narratives Group, Joy Webster

Barbre et al. Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives. Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 139—54.

Mclaughlin, Eleanor. "The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism." In Medievalia et Humanistica Studies In Medieval and Renaissance Culture. Paul

Maurice Clogan (ed.). New Series no. 4. Denton: North Texas State University Press, 1973.

Mclaughlin, Mary Martin. "Peter Abelard amd the Dignity of Women: Twelfth Century Feminism In Theory and Practice." In Pierre Abelard, Pierre le Venerable: Les courants philosophiques, litteraires et artistiques en occident au milieu du XW siecle. Paris: C.N.R.S., 1975, pp. 287—334.

Painter, Nell Irvin. "Sojourner Truth In Feminist Abolitionism: Difference, Slavery and Memory." In An Untrodden Path: Antislavery and Women's Political Culture. Jean Fagan Yellin and John C. Van Horne (eds.). Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Rohrbad, Peter. "St. Teresa of Avila." In The Encyclopedia of Religion. f.1irca Eliade (ed.). Vol. 14, pp. 405—6.

Stoeffler, F. Ernest. "Pietism." In Encyclopedia of Religion, Vol. 14, pp. 324—26. Underhill, Evelyn. "Medieval Mysticism." In Cambridge Medieval History. Cambridge, Eng., 1964, Vol. 7, pp. n7—812.

Wessley, Stephen E. "The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation Through Women.': In Baker, Medieval Women, pp. 289—303.

4. Хадевейх

Plassmann, J.O. (ed. and tr.). Die Werke der Hadewych. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923.

Hart, Columba, 0.5.B. "Hadewijch of Brabant." American Benedictine Review, Vol. 13, no. 1, pp. 1—24.

5. Мехтильда Магдебургская

Oehl, Dr. Wilhelm (tr.). Mechtild Von Magdeburg, Das fliessende Licht der Gottheit, Deutsche Mystiker, Band 2. Kempten u. München: Verlag der Jos. Koselschen Buchhandlung, 1922.

Morel, Gall (ed.). Offenbarungen der Schwester Mechtild of Mag de burg oder Das Fliessende Licht der Gottheit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Menzies, Lucy (tr.). The Revelations of Mechthild of Magdeburg (1210—1297) or The Flowing Light of the Godhead. London: Longmans, Green, 1953.

6. Марджери Кемп

Butler-Bowdon, W. (ed.). The Book of Margery Kempe, 1436: A Modern Version. London: Jonathan Cape, 1936.

Meech, Sanford B., and Hope Emily Allen (eds.). The Book of Margery Kempe. London: Oxford University Press, 1961.

Atkinson, Clarissa W. (ed.). Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe. Ithaca: Cornell "University Press, 1983.

7. Юлиана Нориджская

Colledge, Edmund, and James Walsh (eds.). A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

Hudleston, Dom Roger (ed.). Revelations of Divine Love Shewed to a devout Ankress, by name Julian of Norwich. London: Burns Oates and Washbourne, 1927.

Borressen, Kari Elisabeth. "Christ Notre Mere, la theologie de Julienne de Norwich." Mitteilungen und Forschungs-beitrüge der Cusanus-Gesellschaft, Vol. 13 (1978), 320—29.

Mcllwain, James. "The 'hodelye syekness' of Julian of Norwich." Journal of Medieval History, Vol. 10, no. 3 (Sept. 1984), 167—80.

8. Хильдегарда Бингенская

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Scivias. Illuminated manuscript copy of Rupertsberg Codex, Abbey St. Hildegard, Eibingen, Germany.

Hildegard Von Bingen. Briefwechsel. Adelgundis Furkotter (tr.). Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1965.

Hildegard Von Bingen. Wisse die Wege: Scivias. Maura Bockeler (tr.). Salzburg: Otto Müller Verlag, 1954.

Hildegard Von. Bingen. Illuminations of Hildegard Von Bingen. With commentary by Matthew Fox. Santa Fe, N.M.: Bear & Co. 1985.

Scivias by Hildegard of Bingen. Bruce Hozeski (tr.). Santa Fe, N.M.: Bear & Co., 1986.

Hildegard Von Bingen. Heilkunde. Heinrich Schipperges (ed.). Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1957.

Hildegard Von Bingen: Welt und Mensch, Das Buch De Operatione Dei. Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1965.

Hildegard Von Bingen, Naturkunde: Das Buch Von dem Inneren Wesen der Verschiedenen Naturen In der Schopfung. Peter Riethe, (tr.). Salzburg: Otto Muller Verlag, 1959.

Hildegard Von Bingen, Das fiuch Von den Steinen. saizburg: Otto Muller Verlag, 1979.

Letter, Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux (1175) as cited In Katharina Wilson. Medieval Women Writers. Athens: University of Georgia Press, 1984.

КНИГИ

Führkötter, Adelgundis. Hildegard Von Bingen. Salzburg: Otto Muller Verlag, 1972.

Das Leben der Heiligen Hildegard Von Bingen. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1968.

Lauter, Werner. Hildegard-Bibliography: Wegweiser zur Hildegard-Literatur. Alzey: Verlag der Rheinischenc Druckwerkstütte, 1970.

Liebeschütz, Hans. Das allegorische Weltbild der Heiligen Hildegard Von Bingen. Leipzig: Studien der Bibliothek Warburg 16, 1930.

Newman, Barbara. Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine. Berkeley: University of California Press, 1987.

Schmelzeis, J. Das Leben und Wirken der heiligen Hildegardis nach den QueUen dargestellt… nebst einem. Anhang Hildegardischer Lieder mit Ihren Melodien. Freiburg, 1879.

Schrader, Marianne. Die Herkunft der heiligen Hildegard. Neu bearbeitet Von Adelgundis Führkötter. Mainz: Selbstverlag d. Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1981.

and A. Führkötter. Die. Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard Von Bingen. Koln, 1956.

Widmer, Bertha. Heilsordnung und Zeitgeschehen In der Mystik Hildegards Von Bingen. Basler Beitrage zur Geschichtswissenschaft, Band 52, Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1955.

СТАТЬИ

Cadden, Joan. "It Takes All Kinds: Sexuality and Gender Differences In Hildegard of Bingen's 'Book of Compound Medicine.' " Traditio, Vol. 40 (1984).

Pagel, Walter. "Hildegard Von Bingen." In Dictionary of Scientific Biography. Charles Coulston Gillespie (ed.). New York: Charles Scribner's Sons, 1972, Vol. 6, pp. 396—98.

Scholz, Bernhard W. "Hildegard Von Bingen on the Nature of Woman." American Benedictine Review, Vol. 31 (1980), 36i—83.

9. Джоанна Сауткотт

Seymour, Alice. The Express: Life and Divine Writings of Joanna Southcott. 2 Vols. London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., 1909.

Hopkins, James K. A Woman to Deliver Her People: Joanna Southcott and English Millenarianism In an Era of Revolution. Austin: University of Texas Press, 1982.

Whitley, W. T. "Southcottians." In Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 11, p. 756.

10. Шейкеры

ПЕРВИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Green, Calvin, and Seth Y. Wells (eds.). A Summary VIew of the Millennial Church, or United Society of Believers, commonly called Shakers .... Albany: C. Van Benthuysen, 1848.

[Lee, Ann.] Testimonies of the Life, Character, Revelations of Mother Ann Lee, and the Elders with Her ... collected from living Witnesses, In Union with the Church (1888). New York: AMS Press, 1975.

ВТОРИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Andrews, Edward D. The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society. New York: Oxford University Press, 1953.

Melcher, Marguerite Fellows. The Shaker Adventure. Princeton: Princeton University Press, 1941.

Robinson, Charles Edson. The Shakers and Their Homes: A Concise History of the United Society of Believers Called Shakers (1893). Somerworth, N.H.: New Hampshire Publishing, 1976.

VII ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИЯ

1. Первичные источники

[Agrippa] Nettesheim, Heinrich Agrippa Cornelius Von. The Glory of Women. E. Fleetwood (trans). London: Printed for Robert Ibbitson, 1652.

[Anon.] Here begynneth a Litle hoke named the Schole house of women: wherin every man may rede a goodly prays of the condicyons of women. N.pl.: T. Peyt, 1541.

[Anger, Jane.] Jane Anger, her Protection for Women. To defend them against the Scandalous Reportes of a late Surfeiting Lover, and all other Venerians that complaine so to be overcloyed with womens kindnesse. N.pl.: R. Jones and T. Orwin, 1589. Reprinted In Katherine Usher Henderson and Barbara F. McManus (eds.). Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy A.bout Women In England,1540—1640. Urbana: University of Illinois Press, 1985, pp. 172—88.

Billon, Francis de. Le Fort. Inexpugnable de l'honneur du 'sexe feminin. Paris: J. d'Allyer, 1555.

Foxe, John. Acts and Monuments… of these latter and perillous day es… [Foxe' s Book of Martyrs]. London: John Day, 1563.

Knox, John. The First Blast against the monstruous regiment of Women. Geneva: J. Crespin, 1558.

Munda, Constantia. The Worming of a Mad Dogge.... London: Lawrence Hayes, 1617.

Sowemam, Ester. Ester hath hang'd Haman . —... London: Nicholas Bourne, 1617. British Library.

Speght, Rachel. A Mouzell for Melastomus, the Cynicall Bayter of, and foule mouthed Barker against Evah's Sei... London: N. Okes for T. Archer, 1617. British Library.

2. Вторичные источники

СПРАВОЧНИКИ И СБОРНИКИ

Boxer, Marilyn, and Jean Quataert. Connecting Spheres: Women In the Western World, 1500 to the Present. New York: Oxford University Press, 1980.

Cocalis, Susan L. The Defiant Muse: German Feminist Poems from the Middle Ages to the Present. New York, Feminist Press, 1986.

Flores, Angel and Kate. The Defiant Muse: Hispanic Feminist Poems from the Middle Ages to the Present. New York: Feminist Press, 1986.

Hale, J. R. A Concise Encyclopedia of the Italian Renaissance. London: Thames and Hudson, 1981.

King, Margaret L., and Albert RabH, Jr. Her Immaculate Hand: Selected Work by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy. Binghamton, N. Y.: Medieval and Renafssance Texts and Studies, 1983.

Prior, Mary (ed.). Women In English Society; 1500—1800. London: Methuen, 1985. Riemer, Eleanor S., and John C. Fout. European Women: A Documentary History, 1789—1945. New York: Schocken Books, 1980.

3. Книги

Albistur, Maite, and Daniel Annogathe. Histoire du feminism franfais du moyen age a nos jours. Paris: Des Femmes, 1977.

Bainton, Roland H. Women of the Reformation In Germany and Italy. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971.

Women of the Reformation In France and England. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1973.

Women of the Reformation: From Spain to Scandinavia. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1977.

The Age of the Reformation. New York: Van Nostrand, 1956.

The Reformation of the Sixteenth Century. Boston: Beacon Press, 1952.

Boccaccio, Giovanni. Concerning Famous Women. Guido A. Guarino (tr.). New Brunswick: Rutgers University Press, 1963.

Brown, Judith C. Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun In Renaissance Italy. New York: Oxford University Press, 1986.

Burckhardt, Jacob. The Civilization of the Renaissance In Italy (1860). New York: New American Library, 1960.

[Calvin, John.] Letters of John Calvin. Jules Bonnet (ed). Edinburgh: Thomas Constable, 1855.

Cannon, Mary Agnes. The Education of Women During the Renaissance. Washington, D. C.: National Capital Press, 1916.

Capellanus, Andreas. The Art of Courtly Love. Frederick W. Locke (ed.). New York: Frederick Ungar, 1957.

Castiglione, Baldassare. The Book of the Courtier. Charles Singleton (ed.). Garden City: Anchor Books, 1959.

Davis, Natalie Zemon. Society and Culture In Early Modern France. Stanford: Stanford University Press, 1965.

Ginzburg, Carlo. The Cheese and the Worms: The Cosmos of a 16th Century Miller London: Henly, 1980.

[Helisenne de Crenne.] A Renaissance Woman: Helisenne's Personal and Invective Letters. Marianna M. Mustacchie and Paul J. Archambault (trs. and e,ds.). Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

Irwin, Joyce L. Womanhood In Radical Protestantism, 1525——1675. New York: Edwin Mellen Press, 1979.

Jordan, Constance. Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Kelso, Ruth. Doctrine for the Lady of the Renaissance. Urbana: University of Illinois Press, 1956.

[Kramer, Heinrich, and James Sprenger.] The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger (1487). Montague Sommers (ed.). New York: Dover, 1971.

Kristeller, Paul Oskar. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains. New York: Harper & Row, 1966.

Mattingly, Garrett. Catherine of Aragon (1941). New York: VIntage Books, 1960.

Ozment, Stephen. When Fathers Ruled: Family Life In Reformation Europe. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Powicke, Sir Maurice. The Reformation In England. London: Oxford University Press, 1941.

Putnam, Emily James. The Lady. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Richardson, Lula M. The Forerunners of Feminism. In French Literature of the Renaissance. Part I. From Christine de Pisan to Marie de Gournay. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1929.

Shepherd, Simon (ed.). The Women's Sharp Revenge: Five Women's Pamphlets from the Renaissance: London: Fourth Estate, 1985. Smith, Preserved. The Social Background of the Reformation. New York: Collier Books, 1962.

Stone, Lawrence. The Family, Sex and Marriage In England, 1500—1800. New York: Harper, 1977.

Woodward, William Harrison. Studies In Education During the Age of the Renaissance: 1400—1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.

Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators. New York: Teachers College Publications, 1963.

4. Статьи

Bainton, Roland H. "Learned Women In the Europe of the Sixteenth Century." In Labalme, Beyond Their Sex, pp. 117—20.

Beilin, Elaine V. "Anne Askew's Self-Portrait In Examinations 77—91." In Margaret Patterson Hannay (ed.). Silent But for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works, Kent, Ohio: Kent State University Press, 1985.

De Tolnay, Charles. "Sofonisba Anguissola and Her Relations with Michelangelo."— Journal of the Walters Art Gallery, no. 4 (1941), 115—19.

Green, Lowell C. "The Education of Women In the Reformation." History of Education Quarterly, Vol. 19 (Spring 1979), 93—116.

Hess, Ursula. "Latin Dialogue and Learned Partnership: Women as Humanist Models In Germany: 1500—1550." In Brinker-Gabler, Deutsche Literatur Von Frauen, Erster Band, pp. 113—48.

Horowitz, Maryanne Cline. "The Woman Question In Renaissance Texts." History of European Ideas, Vol. 8, nos. 4/5 (1987), 587.—95.

King, Margaret. "Booklined Cells: Women and Humanism In the Early Italian Renaissance." In Labalme, Beyond Their Sex, pp. 72—73.

"The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418—66); Sexism and Its Consequences In the Fifteenth Century." SIGNS, Vol. 3, no. 4 (Summer 1978), 807—22, 820—22.

"Thwarted Ambitions: Six Learned Women of the Italian Renaissance. /1 Soundings: An Interdisciplinary Journal, Vol. 59 (1976), 280—304.

Martines, Lauro. "A.Way of Looking at Renaissance Florence." journal of Medieval and Renaissance Studies, Vol. 4, no. 1 (Spring 1974), 15—29.

Norman, Sr. Marion, l.B.V.M. "A Woman for All Seasons: Mary Ward (1585—1645), Renaissance Pioneer of Women's Education." Paedagogica Historica, Vol. 23, no. 1 (1983), 125—43.

Potter, Mary. "Gender Equality and Gender Hierarchy In Calvin's Theology." SIGNS, Vol. 11, no. 4 (Summer 1986), 725—39.

Travitsky, Betty. "The Lady Doth Protest: Protest In the Popular Writings of Renaissance Englishwomen" English Literary Renaissance, Vol. 14 (Autumn 1984), 255—83.

5. Маргарита Наваррская

Marguerite de Navarre. Marguerites de Ia Marguerite des Princesses, Tresillustre Rayne de Navarre (1547). New York: Johnson Reprint, 1970.

The Heptameron of Margaret, Queen of Navarre. 5 Vols. Walter F. Kelly (ed. and tr.). London, no date.

Sommers, Paula. "The Mirror and Its Reflections: Marguerite de Navarre' s Biblical Feminism." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. 5, no. 1 (Spring 1986).

Wade, Claire Lynch. "Marguerite de Navarre, 'Les Prisons'." New York: Peter Lang, 1989, pp. I—xiii.

6. Луиза Лабе

[Labe, Louise.] Louise Labe: Oeuvres Completes. Enzo Giudici (ed.). Geneva: Droz, 1981. Guillot, Gerard. Louise Labe. Edition Seghers, 1962.

Feugere, M. Leon. Les Femmes Poetes au XVle siecle... Paris: Didier et Cie, 1860.

Larsen, Anne R. "Louise Labe' s De bat de Folie and d' Amour: Feminism and the Defense of Learning." Tulsa Studies In Women's Literature, Vol. 2, no.1 (Spring 1983), 43—55.

VIII СЕМНАДЦАТЫЙ ВЕК

1. Первичные источники

[Anon.] Swetman: The Woman-hater .... London: R. Meighen, 1620. British Library.

[Anon.] La Femme genereuse... Paris: Fransois Piot, 1643.

Arnold, Gottfried Arnold. Unparteyische Kirchen— und Ketzerhistorie, Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. Frankfurt am Main: T. Fritschens Erben, 1729.

Ballard, George. Memoirs of Several Ladies of Great Britain. Oxford: W. Jackson, 1752. British Library.

Behn, Aphra. The Histories and Novels of the Late Ingenious Mrs. Behn: In One Volume. London: S. Briscoe, 1696.

Du Bose, Jacques. The Compleat Woman. N.N. (trans.). London: T. Harper and R. Hodgkinson, 1639.

[Eugenia]. The Female Advocate ... Reflections on a late Rude and Disingenuous Discourse delivered by Mr. John Sprint In a Sermon of a Wedding May 11, at Sherburn In Dorsetshire, 1699. London: Andrew Bell, 1700.

Fell, Margaret. Woman's Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scriptures ... (1667). The Augustan Reprint Society, No. 194. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1979.

Heywood, Thomas. The Exemplary Lives and Memorable Acts of Nine of the Most Worthy Women of the World. London: Richard Rayston, 1640.

Makin, Bathsua. An Essay to Revive the Antient Education of Gentlewomen, In Reli gion, Manners, Arts & Tongues .... (1673). Augustan Reprint Society, No. 202. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1980.

[Manley, Macy de La Riviere.] Letters written by Mrs. Manley .... London: London and Westminster, 1696.

Masham, Damaris. A Discourse Concerning the Love of God. London: Awnsham and John Churchill, 1696.

Poulain de la Barre, Fransois. De l' egalite des deux sexes. Paris, 1673.

Speght, Rachel. Mortalities Memorandum with a Dreame Prefixed .... London: Edward Griffin, 1621. British Library.

A Mouzell for Melastomus, the Cynicall Bayter of, and foule mouthed Barker against Evah's Sex... London: Thomas Archer, 1617. British Library.

Swetnam, Joseph. The Araignment of lewd, Idle, froward and unconstant women: Or the Vanitie of them, choose you whether. London: T. Archer, 1615. British Library.

Wolley, Hannah. The Accomplished Lady's Delight (1677).

2. Справочники и сборники

Mahl, Mary R., and Helene Koon (eds.). The Female Spectator: English Women Writers Before 1800. Bloomington: Indiana University Press, 1977.

Marholz, Werner (ed.). Der Deutsche Pietismus: Eine Auswahl Von Zeugnissen, Urkunden und Bekenntnissen aus dem 17. 18. und 19.]ahrhundert. Berlin: FurcheVerlag, 1921.

Spender, Dale, and Janet Todd. British Women .Writers: An Anthology from the Fourteenth Century to the Present. New York: Peter Bedrick, 1989.

Tattlewell, Mary, and Joan Hit-him-home. The Women's Sharp Revenge (1640). In Henderson and McManus, Half Humankind, pp. 305—25.

Thomasius, Jacobus, and Johannes Sauerbrei. De freminarum eruditione (1617—76). In Das Wahlgelahrte Frauenzimmer. Gossmann (ed.). Archiv für Philosophiege-schichtliche Frauenforschung, Vol. 1. München: Iudicium, 1984, pp. 99;117.

Westerbrook, Arlen G. R., and Perry D. Westerbrook (eds.). The Writing Women of New England, 1630—1900: An Anthology. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1982.

3. Книги

Becker-Cantarino, Barbara. Der lange Weg zur Mundigkeit: Frauen und Literatur In Deutschland Von 1500 bis 1800. München: Deutscher Tasdtenbuch Verlag, 1989.

Behn, Aphra. Works. Montague Summers (ed.). 6 Vols. London: William Heinemann, 1915.

Frauenlob, Johan. Die Lobwuerdige Gesellschaft der Gelehrten Weiher (1631—1633). In Eva, Gottes Meisterwerk. Gossman (ed.) Archive für Philosophiegeschichtliche Frauenforschung, Vol. 2. München: Iudicium, 1985, pp. 52—83.

Fyge, Sarah Field Egerton. The Female Advocate, or, An Answer to a Ltite Saiyr against the Pride, Lust and Inconstancy, Etc. of Woman (1687). As cited In Ferguson, First Feminists, pp. 154—55.

[Glückel of Hameln.] The Memoirs of Glückel of Hameln. Marvin Lowenthal (trans.). New York: Schocken Books, 1977.

Hobby, Elaine. VIrtue of Necessity: English Women's Writing, 1649—88. Ann Arbor: University of Michigan, 1992.

[Hoyers, Anna Ovena.] Anna Ovena Hoyers, Geistliche und Weltliche Poemata (1650). Barbara Becker-Cantarino (ed.). Tübingen: Niemeyer, 1986.

Lanyer, Aemilia. Salve Deus Rex /udaeorum. As cited In Hannay, Silent But for… , pp. 94—96; 102—5, 213.

Locke, John. Two Treatises of Civil Government. 2nd ed. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Lougee, Carolyn C. Le Paradis des femmes: Women, Salons and Social Stratification In Seventeenth-Century France. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Maclean, Ian. Woman Triumphant: Feminism In French Literature: 1610—1652. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Reynolds, Myra. The Learned Lady In England, 1650—1760. Boston: Houghton Mifflin, 1920.

Richards, S.A., M.A. Feminist Writers of the Seventeenth Century. London: David Nutt, 1914.

Rousseau, Jean Jacques. Emile (1763). Barbara Boxley (tr.). London: J.M. Dent, 1974.

Smith, Hilda. Reason's Disciples: Seventeenth-Century English Feminists. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

Wallas, Ada. Before the Bluestockings. London: Allen & Unwin, 1929.

4. Статьи

Becker-Cantarino, Barbara. "Women In the Religious Wars: Official Letters, Songs and Occasional Writings." In Brinker-Gabler. Deutsche Literatur Von Frauen; Erster Band.

Blackwell, Jeannine. "Heartfelt Conversations with God: Confessions of German Pietist Women In the 17th and 18th Centuries." In Brinker-Gabler, Ibid., pp. 264—89.

Brandes, Ute. "Studierstube, Dichterklub, Hofgesellschaft: Kreativitat und kultureller Rahmen weiblicher Erzahlkunst Im Barock." In Brinker-Gabler, Ibid., pp. 222— 64.

Brink, J. R. "Bathsua Makin: Scholar and Educator of the Seventeenth Century." International Journal of Women's Studies (1978), 717—26.

Crandall, Coryl. "The Cultural Implications of the Swetnam Anti-Feminist Controversy In the Seventeenth Century." Journal of Popular Culture, Vol. 2, no. 1 (Summer 1968), 136—48.

Gardiner, Judith Kegan. "Aphra Behn: Sexuality and Self-Respect." Women's Studies, Vol. 7, nos. 112 (1980), 67—78.

Hageman; Elizabeth H., and Josephine A. Roberts. "Recent Studies In Women Writers of Tudor England." English Literary Renaissance, Vol. 14 (Autumn 1984), 409— 39.

Huber, Elaine C. " 'A Woman Must Not Speak': Quaker Women In the English Left Wing." In Ruether and McLaughlin, Women of Spirit, pp. 154—81.

Irwin, Joyce. "Anna Maria Von Schurman: From Feminism to Pietism», Church History, Vol. 46 (1977), 48—62.

Norman, Sr. Marion, LB. V.M. "A Woman for All Seasons: Mary Ward (1585—1645), Renaissance Pioneer of Women's Education." Paedagogica Historica, Vol. 23, no. 1 (1983), 125—43

Notestein, Wallace. "The English Woman, 1580—1650." In Studies In Social History J.H. Plumb (ed.). London: Longmans, Green, 1955.

Roodenburg, Herman W. "The Autobiography of Isabella De Moerloose: Sex, Childrearing, and Popular Belief In Seventeeth Century Holland." Journal of Social History, Vol. 18, no. 4 (Summer 1985), 517—40.

Sanders, Ruth H. "A Little Detour: The Literary Creation of Luise Gottsched." In Barbara Becker-Cantarino, Die Frau ... , pp. 170—94.

Seidel, Michael. "Poulain de la Barre's The Woman as Good as the Man." Journal of the History of Ideas, Vol. 35, no. 3 (July—Sept. 1974), 499—508.

Shapiro, Susan C. "Feminists In Elizabethan England." History Today, Vol. 27 (Nov. 1977), 703—11.

Thomas, Keith. "Women and the Civil War Sects." Past and Present, Vol. 13 (April 1958), 42—62.

5. Мэри Эстел

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Astell, Mary. Some Reflections upon Marriage. London: Wm. Parker, 1730.

The Christian Religion, As Profess' d by a Daughter of the Church of England. London: R. Wilkin, 1705.

A Serious Proposal to the Ladies. London: R. Wilkin, 1694.

The Chnstian Religion… London: R. Wilkin, 1705.

An Essay In Defence of the Female Sex… London: Roger and Wilkinson, 1696.

and John Norris. Letters Concerning the Love of God, Between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris. London: John N.orris, 1695.

КНИГИ

Perry, Ruth. The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

6. Анна Брэдстрит

Bradstreet, Anne. "To My Dear Children." In The Works of Anne Bradstreet. Jeannine Hensley (ed.). Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1967.

Correspondence from the Tenth Muse Lately Sprung up In America or Severall Poems, compiled with great Variety of Wit ... By a Gentlewoman In those parts... London: Stephen Bowtell, 1650.

The Works of Anne Bradstreet In Prose Verse. John Harvard Ellis (ed.). Charlestown, Mass.: Abram E. Cutter, 1867.

The Poems of Mrs. Anne Bradstreet Together with her Prose Remains (1897). As cited In The Writing Women of New England, 1630—1900: An Anthology. Arlen G. R. Westerbrook and Perry D. Westerbrook (eds.). Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1982.

Campbell, Helen S. Anne Bradstreet and Her Time. Boston, 1891.

7. Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл

Cavendish, Margaret, Duchess of Newcastle. A True Relation of My Birth, Breeding and Life. Originally published In Poems, and Fancies: Written by the Right Honourable, the Lady Margaret Countesse of Newcastle. London: J. Martin, 1653.

A True Relation of the Birth, Breeding, and Life of Margaret Cavendish written by herself with critical Preface by Sir Egerton Brydges, M.P. Kent: Johnson and Warwick, 1814.

Philosophical Letters… London, 1664.

The Philosophical and Physical Opinions Written by her Excellency, the Lady Marchioness of Newcastle. London: F. Martin and F. Aldestrye, 1655. British Library.

The Life of William Cavendish .... (1667). C.H. Firth (ed.). London: George Routledge and Sons, 1857.

Grant, Douglas. Margaret the First: Biography of Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle, 1623—1673. London: Rupert Hart-Davis, 1957.

8. Мэри Ли (Леди Чадли)

[Lady Chudleigh.] The Ladies Defence: or, The Bride-Woman's Counsellor Answered: A Poem In a Dialogue between Sir John Brute, Sir Wm. Loveall, Melissa and a Parson. London: Bernard Lintott, 1709.

Poems on Several Occasions... London: Bernard Lintott, 1709.

9. Мари Лежар де Гурне

Gournay, Marie de. Egalite des hommes et des femmes: 1622. Paris: Cote-femmes editions, 1989.

КНИГИ

Ilsley, Marjorie Henry. A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay; Her Life and Works. The Hague: Mouton, 1963.

Insdorf, Cecil. ,Montaigne and Feminism. Chapel Hill: Studies In the Romance Languages and Literatures, 1977.

Schiff, Mario. La Fille d' alliance de Montaigne, Marie de Gournay. Paris: Champion, 1910.

СТАТЬИ

Michel, Pierre. "Un apotre du feminism au Xvne siecle: Mademoiselle de Gournay. II Bulletin de la Societe des Amis de Montaigne, quatrieme serie, no. 27 (Oct.Dec. 1971), 55—58.

Morand, Jean. "Marie le Jars de Goumay: La fille d'alliance de Montaigne. "Bulletin de la Societe des Amis de Montaigne, quatrieme serie, no. 27 (Oct.—Dec., 1971), 45—54.

Horowitz, Maryanne Cline. "Marie de Goumay, Editor of the Essais of Michel de Montaigne: A Case-Study In Mentor-Protegee Friendship." The Sixteenth Century Journal, Vol. 17, no. 3 (Fall 1986), 271—84.

IX ВОСЕМНАДЦАТЫЙ ВЕК

1. Первичные источники

[Anon.] The Rise and Progress of the Young Ladies' Academy of Philaaelphia . Philadelphia: Stewart and Cochran, 1794.

Duncombe, John. The Feminead, A Poem. Augustan Reprint Society, No. 207. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1981.

More, Hannah. Strictures on the Modern System of Female Education with a VIew to the Principles and Conduct Prevalent Among Women of Rank and Fortune. Philadelphia: Thomas Dobson, 1800.

Scott, Mary. The Female Advocate; A Poem. Occasioned by Reading Mr. Duncombe' s Feminead (1774). Augustan Reprint Society, No. 224. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1984.

[Sophia.] Woman not Inferior ..... London: Printed for John Hawkins, 1739. British Library.

Women's Superior Excellence Over Man or a Reply by Sophia. A Person of Quality. London: J. Robinson, 1743. British Library.

2. Справочники и сборники

Jacobs, Eva, et al. (eds.). Woman and Society In Eighteenth-Century France: Essays In Honour of John Stephenson Spink. London: Athlone Press, 1979.

Lonsdale, Roger (ed.). Eighteenth-Century Women Poets. Oxford and New York: Oxford University Press, 1989.

[Wichmann, Christian August.] Geschichte beruhmter Frauenzimmer. Nach alphabetischer Ordnung aus alten und neuen In- und ausliündischen Geschichtssammlungen und Worterbuchern zusammengetragen. 3 Vols. Leipzig, 1772—75.

3. Книги

Austen, Jane. Selected Letters, 1796—1817. R. W. Chapman (ed.) and Marilyn Butler (intro.). Oxford: Oxford University Press, 1985.

Benson, Mary S. Women In Eighteenth-Century America: A Study of Opinion and Social Usage (1935). New York: AMS Press, 1976.

Brown, Alice. The Eighteenth-Century Feminist Mind. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1987.

Butterfield, L.H., et al. (eds.). The Book of Abigail and John: Selected Letters of the Adams Family, 1762—1784. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Collier, Mary. Poems, on Several Occasions. Winchester: Printed for the author, 1762. As cited In Ferguson, First Feminists, pp. 258—65.

Dexter, Elizabeth Anthony. Colonial Women of Affairs. Boston: Houghton Mifflin, 1924. Earle, Alice. Child Life In Colonial Days. New York: Macmillan, 1899.

Colonial Dames and Good Wives. Boston: Houghton Mifflin, 1895.

Ellet, Elizabeth. Domestic History of the American Revolution. New York: Baker & Scribner, 1850.

The Women of the American Revolution. 3 Vols. New York: Baker & Scribner, 1848—50.

Halkett, Anne. The Autobiography of Anne Lady Halkett. John Gough Nichols (ed.). London: Camden Society, 1895.

[Hays, Mary.] The Love-Letters of Mary Hays. A.F. Wedd (ed.). London: Methuen, 1925.

Kerber, Linda. Women of the Republic: Intellect and Ideology In Revolutionary America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Levy, Darline Gay, Harriet Branson Applewhite an9 Mary Durham Johnso.n. Women In Revolutionary Paris, 1789—1795. Urbana: University of Illinois Press, 1979.

Myers, Sylvia Harcstark. The Bluestocking Circle: Women, Friendship, and the Life of the Mind In Eighteenth-Century England. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Norton, Mary Beth. Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800. Boston: Little, Brown, 1980.

Poovey, Mary. The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style In the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Rogers, Katherine M .. Feminism In Eighteenth-Century England. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

Spruill, Julia Cherry. Women's Life and Work In the Southern Colonies (1938). New York: W.W. Norton, 1972.

Ulrich, Laurel Thatcher. Good Wives: Images and Reality In the Lives of Women In Northern New England, 1650—1750. New York: Oxford University Press, 1983.

4. Статьи

Brown, Irene Q. "Domesticity, Feminism, and Friendship: Female Aristocratic Culture and Marriage In England, 1660—1760." journal of Family History (Winter 1982), pp. 406—24.

Fox-Genovese, Elizabeth. "Women and the Enlightenment." In Bridenthal et al., Becoming VIsible, pp. 251—77.

Goodman, Dena. "Enlightenment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions." Eighteenth-Century Studies, Vol. 22, no. 3 (Spring 1989), 329—50.

Goodman, Dena. "Governing the Republic of Letters: The Politics of Culture In the French Enlightenment." History of European Ideas, Vol. 13, no. 3 (1991), 183—99.

Hertz, Deborah. "Saloniere$ and Literary Women In Late Eighteenth-Century Berlin." New German Critique, no. 14 (Spring 1978), 9l—108.

Kerber, Linda. "The Republican Mother: women and the Enlightenment — an American Perspective." American Quarterly, Vol. 28 (Summer 1976), 187—205.

Myers, Mitzi. "Domesticating Minexva: Bathsua Makin's 'Curious' Argument for Women's Education." Studies In Eighteenth Century Culture. American Society for Eighteenth Century Studies. Madison: University of Wisconsin Press, 1985, pp. 173—92.

Perry, Ruth. "Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity In Eighteenth Century England." Journal of the History of Sexuality, Vol. 2, no. 2 (1991), 204—34.

"Radical Doubt and the Liberation of Women." Eighteenth Century Studies, Vol. 18, no. 4 (Summer 1985), pp. 472—93.

"Introduction." In Ruth Perry (ed.). George Ballard. Memoirs of Several Ladies of Great Britain... Detroit: Wayne State University Press, 1985.

"George Ballard's Biographies of Learned Ladies." In Biography In the Eighteenth Century. J.O. Browning (ed.). New York: Garland Publishing, 1980, pp. 85—111.

5. Сестра Хуана де ла Крус

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

[Sor Juana de la Cruz.] A Sor Juana Anthology. Alan Trueblood (tr.). Cambridge: Harvard University Press, 1988.

A Woman of Genius: The Intellectual Autobiography of Sor Juana Ines de la Cruz. Margaret Sayers Peden (ed.). Salisbury, Conn.: Lime Rock Press, 1982.

In Mary Hays. Female Biography. London, 1803, pp. 440—43.

КНИГИ

Paz, Octavio. Sor Juana: or the Traps of Faith. Margaret Peden (tr.). Cambridge: Harvard University Press, 1988.

СТАТЬИ

Flynn, Gerard. "Sor Juana Ines de la Cruz: Mexico's Tenth Muse." In Brink, Female Scholars, pp. 119—36.

Pallister, Janis L. "A Note on Sor Juana de la Cruz», Women and Literature. VoL 7, no. 2 (Spring 1979), 42—46.

Scott, Nina M. " 'If you are not plesed to favor me, put me out of your mind…': Gender and Authority' In Sor Juana Ines de la Cruz." Women's Studies International Forum, Vol. 2, no. 5 (1988), 429—37.

Ward, Marilynn I. "The Feminist Crisis of Sor Juana Ines de la Cruz." International journal of Women's Studies, Vol. 1 (1978), 475—81.

6. Элизабет Элстоб

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Elstob, Elizabeth. An English-Saxon Homily on the Birth-day of St. Gregory (1709). Landsdowne Manuscripts, British Library. A printed edition appeared In 1839 (Leicester: Wm. Pickering).

The Rudiments of Grammar for the English-Saxon Tongue. London: W. Bowyer and C. King, 1715.

СТАТЬИ

Reynolds, Myra. "Elizabeth Elstob, the Saxon Nymph." In Brink, Female Scholars, pp. 137—60.

7. Анна Луиза Карш

Karsch, Anna Luisa. Auserlesene Gedichte (1764). Stuttgart: J. B. Metzler, 1966.

Klenke, E. L. V., geb. Karschin (ed.). Gedichte Von Anna Louisa Karsch (in), geb. Duerbach. Berlin: Friedrich Maurer, 1797.

8. Кэтрин Маколей

Macaulay, Catharine. Letters on Education, With Observations on Religious and Metaphysical Subjects (1790). Gina Luria (ed.). New York: Garland, 1974.

СТАТЬИ

Donnelly, Lucy Martin. "The Celebrated Mrs. Macaulay." William and Mary Quarterly, 3rd. ser., Vol. 6, no. 2 (April 1949), 174—207.

Hill, Bridget and Christopher. "Catharine Macaulay and the Seventeenth Century." Welsh History Review, nos. 3/4 (Dec. 1967), 381—402.

Withey, Lynne E. "Catharine Macaulay and the Uses of History: Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda." journal of British Studies, Vol. 16, no. 1 (Fall 1976), 59—83.

9. Джудит Сарджент Мюррей

[Judith Sargent Murray.] Constantia. "Desultory Thoughts upon the Utility of encouraging a degree of Self-Complacency, especially In FEMALE BOSOMS." The Gentleman and Lady’s Town and Country Magazine (Oct. 1784), 251—53.

The Gleaner: A Miscellaneous Production In Three Volumes. Boston:'I.Thomas and E. T. Andrews, 1798.

"On the Equality of the Sexes" (1790). As cited In The Feminist Papers from Adams to Beauvoir. Alice S: Rossi' (ed.). New York: Bantam Books, 1974.

Some Deductions from thee System Promulgated In the Page of Divine Revelation .... Portsmouth, N. H., 1782.

10. Мэри Уолстонкрафт

Wollstonecraft, Mary. A VIndication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects (1792). New York: Garland, 1974.

Mary: A Fiction (1788). New York: Schocken Books, 1977.

КНИГИ

Flexner, Eleanor, Mary Wollstonecraft. New York: Coward McCann, 1972.

George, Margaret One Woman's Situation: A Study of Mary Wollstonecraft. Urbana: University of Illinois Press, 1970.

Sapiro, VIrginia. A VIndication of Political VIrtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

X ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК

1. Первичные источники

РУКОПИСИ И ЗАПИСИ

Journal of Marian Louise Moore. Western Reserve Historical Society, Cleveland, Ohio.

Program of Women's National Liberal Union Convention .. Feb. 24—25, 1890, Washington, D.C.

Resolutions, Ohio Woman's Rights Convention. Held April 19 and 20, 1850.

КНИГИ

[Alcott, Louisa May] Louisa May Alcott: Her Life, Letters, and journals. Ednah D. Cheney (ed.). Boston: Roberts Brothers, 1889.

Recollections of Louisa May Alcott… Mary S. Porter (ed.). Boston, 1893.

Andrews, William L. (ed.). Sisters of the Spirit: Three Black Women's Autobiographies of the Nineteenth Century. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

[Anthony, Susan B.] Harper, Ida H. The Life and Work of Susan B. Anthony. 3 Vols. Indianapolis: Hollenbeck Press, 1898—1908.

Arnim, Bettina Von. Werke und Briefe. Gustav Konrad (ed.). 5 Vols. Frechen/Köln: Bartmann-Verlag, 1959—61.

Bettina Von Arnim: Eine weibliche Sozialbiographie aus dem 19ten Jahrhundert kommentiert und zusammengestellt aus Briefromanen und Dokumenten. Gisela Dischner (ed.). Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1977.

Bolton, Sarah Knowles. Famous Types of Womanhood. New York: Thomas Y. Crowell, 1892.

Bradford, Sarah. Harriet Tubman, the Moses of Her People (1869). Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1974.

[Brentano, Sophie Mereau.] Briefwechsel zwischen Clemens Brentano und Sophie Mer— eau. Heinz Amelung (ed.). Leipzig: Insel, 1908.

Browning, Elizabeth Barrett. Aurora Leigh: A Poem (1856). Chicago: Academy Chicago Publishers, 1979.

Child, Lydia Maria. Brief History of the Condition of Women In Various Ages and Nations, Ladies Family Library. Boston: John Allen & Co., 1835.

[Cooper, Anna Julia.] A Voice from the South by a Black Woman from the South. Xenia, Ohio: The Aldine Printing House, 1892.

Coppin, Fannie Jackson. Reminiscences of School Life. Philadelphia: African Methodist Episcopal Book Concern, 1913.

Croly, Jane Cunningham. History of the Woman's Club Movement In America. New York: H. G. Allen, 1898.

Eilet, Elizabeth. Pioneer Women of the West. New York: C. Scribner, 1852.

Fairbanks, Mrs. A. W. (ed.). Mrs. Emma Willard and Her Pupils, or Fifty Years of the Troy Female Seminary, 1822—1872. New York: Mrs. Russell Sage, 1898.

Gage, Matilda Joslyn. Woman, Church and State: The Original Exposé of Male Collaboration Against the Female Sex (1893). Sally Roesch Wagner (ed.). Watertown, Mass.: Persephone Press, 1980.

Grimké, Charlotte Forten. The Journals of Charlotte Forten Grimké. Brenda Stevenson (ed.), Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers. New York: Oxford University Press, 1988.

[Günderrode, Karoline Von.] Karoline Von Günderrode: Der Schatten eines Traumes; Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse Von Zeitgenossen. Christa Wolf (ed.). Darmstadt: Luchterhand, 1981.

Haie, Sarah Josepha. Woman's Record or Sketches of Distinguished Women from "the Beginning" till A.D. 1850. New York: Harper, 1853.

Hanaford, Phebe A. Daughters of America, or Women of the Century. Augusta, Maine: True, 1882.

Hays, Mary. Female Biography or Memoirs of Illustrious and Celebrated Women of All Ages and Countries. London: Richard Phillips, 1803.

Hill, Georgiana. Women In English Life. 2 Vols. London: Bentley & Son, 1896.

Hunt, Harriot K., M.D. Glances and Glimpses; or Fifty Years Social Including Twenty Years Professional Life. Boston: John P. Jewett Co., 1856.

[Harriet A. Jacobs.] Incidents In the Life of a Slave Girl Written by Herself (1861). L.M. Child (ed.). Jean Fagan Yellin (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Jaeckel, Günter (ed.). Das Volk Braucht Licht: Frauen zur Zeit des Auf bruchs, 17901848, In Ihren Briefen. Darmstadt: Agora, 1970.

Lyon, Mary. The Power of Christian Benevolence Illustrated In the Life and Labors of Mary Lyon. New York: American Tract Society, 1858.

Recollections of Mary Lyon with Selections from Her Instructions to the Pupils of Mt. Holyoke Female Seminary. Fidela Fiske (ed.). Boston: American Tract Society, 1866.

Livermore, Mary A. My Story of the War: A Woman's Narrative of Four Years Personal Experience .... Hartford, Conn.: A.D. Worthington, 1889.

[Mill, John Stuart.] The Autobiography of John Stuart Mill. John Jacob Coss (ed,). New York: Columbia University Press, 1924.

Essays on Sex Equality: John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill. Alice Rossi (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1970.

[Mitchell, Maria.] Maria Mitchell: Life, Letters and Journals. Phebe M. Kendall (ed.). Boston: Lee and Shepard, 1896.

[Mott, James and Lucretia.] Life and Letters of James and Lucretia Mott. Anna D. Hallowell (ed.). Boston: Houghton Mifflin, 1884.

Norton, The Honorable Mrs. [Caroline Elizabeth]. Lost and Saved. 3 Vols. London: Hurst and Blackett, 1863.

Otto, Louise. Merkwürdige und geheimnisvolle Frauen. Leipzig, 1868.

Einflussreiche Frauen aus dem Volke. Leipzig, 1869.

Roberts, Mary. Select Female Biography: Comprising Memoirs of Eminent British Ladies. London: Harvey & Darton, 1829.

[Smith, Julia.] The Holy Bible Containing the Old and New Testaments: Translated Literally from the Original Tongues. Hartford: American Publishing Co., 1876.

Stowe, Harriet Beecher. Woman In Sacred History: A Series of Sketches Drawn from Scriptural, Historical and Legendary Sources. New York: J.B. Ford, 1874.

et al. Our Famous Women . ... Hartford, Conn.: A.D. Worthington, 1884.

Life and Letters of Harriet Beecher Stowe. Annie A. Fields (ed.). Boston, 1897.

Thompson, William. Appeal of One-Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men, to retain them In political and thence In civil and domestic Slavery: In Reply to a paragraph of Mr. Mill's celebrated "Article on Government" (1825).

Trial: Norton V. VIscount Melbourne, for CRIM.CON. London: William Marshall, 1836.

Williams, Jane. The Literary Women of England. London, 1861.

Harriet E. Wilson. Our Nig; or, Sketches from the Life of a Free Black... (1859). New York: VIntage Books, 1983.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

"Address of Anti-Slavery Women of Western New York." In National Anti-Slavery Standard (April 20, 1848).

Barmby, Goodwyn. "Document on Marriage In the New Common World." The Educational Circular and Communist Apostle, new ser., no. 1 (Nov. 1841).

Free Thought Magazine, Vol. XVI, no. 6 (June 1898). Matilda Gage papers, Schlesinger Library, Radcliffe College, Cambridge, Mass.

La Roche, Sophie Von. Pomona für Teutschlands Tochter. Jurgen Vorderstemann (ed.). 4 Vols. München: K.G. Saur, 1987.

Stanton, Elizabeth Cady, to Matilda J. Gage. Letter reprinted In The Liberal Thinker, Syracuse, N.Y., 1890.

2. Справочники и сборники

Bell, Susan Groag, and Karen M. Offen (eds.). Women, the Family, and Freedom: The Debate In Documents, Vol. 1: 1750—1880. Stanford: Stanford University Press, 1983.

Briquet, Marguerite V. F. Bernier. Dictionnaire historique, littéraire and bibliographique des françaises et des étrangères naturalisées en France. Paris, 1804.

Glümer, Claire Von. Bibliothek für die deutsche Frauenwelt. 6 Vols. Leipzig, 1856.

Hausen, Karin (ed.). Frauen suchen Ihre Geschichte: Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. München: C.H. Beck, 1983.

Hellerstein, Erna Olafson, et al. (eds.). VIctorian Women: A Documentary Account of Women's Lives In Nineteenth-Century England, France and the United States. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Twellman, Margrit (ed.). Die deutsche Frauenbewegung Im Spiegel repräsentativer Frauenzeitschriften; Ihre Anfänge und erste Entwicklung, 1843—1889. Meisenheim am Glau: Anton Hain, 1972.

3. Вторичные источники

КНИГИ

Boydston, Jeanne. Home and Work: Housework, Wages and the Ideology of Labor In the Early Republic. New York: Oxford University Press, 1990.

Brittain, Vera. Lady Into Women: A History of Women from VIctoria to Elizabeth II. London: A. Deker, 1953.

Conrad, Earl. Harriet Tubman: Negro Soldier and Abolitionist. New York: International Publishers, 1942.

Conrad, Susan P. Perish the Thought: Intellectual Women In Romantic America, 18301860. New York: Oxford University Press, 1976.

Cott, Nancy. The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" In New England, 17801835. New Haven: Yale University Press, 1977.

Dischner, Gisela (ed.). Caroline und der Jenaer Kreis: Ein Leben zwischen bürgerlicher Vereinzelung und romantischer Geselligkeit. Berlin: Klaus Wagenbach, 1979.

Douglas, Ann. The Feminization of American Culture. New York: Knopf, 1977.

DuBois, Ellen Carol. Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement In America, 1848—1869. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Evans, Richard J. The Feminists: Women's Emancipation Movements In Europe, America and Australasia, 1840—1920. New York: Barnes & Noble Books, 1977.

Gerin, Winifred. Charlotte Bronte: The Evolution of Genius. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Hardesty, Nancy. Women Called to Witness: Evangelical Feminism In the Nineteenth Century. Nashville: Abingdon, 1984.

Harveson, Mae E. Catharine Beecher: Pioneer Educator. Philadelphia: Science Press, 1932.

Herold, J, Christopher. Mistress to an Age: A Life of Madame de Staël. New York: Bobbs-Merrill, 1958.

Hersh, Blanche Glassman. The Slavery of Sex: Feminist Abolitionists In America. Urbana: University of Illinois Press, 1978.

Marshall, Helen F. Dorothea Dix (1937). New York: Russell and Russell, 1967.

Moses, Claire Goldberg. French Feminism In the 19th Century. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1984.

Perkins, A.J.G., and Theresa Wolfson. Frances Wright: Free Enquirer. Philadelphia: Porcupine Press, 1939.

Powell, David A. George Sand. Boston: Twayne, 1990.

Scott, Anne Firor. Making the Invisible Woman VIsible. Urbana: University of Illinois Press, 1984.

Sklar, Kathryn Kish. Catharine Beecher: A Study In American Domesticity. New Haven: Yale University Press, 1973.

Susman, Margarete. Frauen der Romantik. Köln: Joseph Melzer Verlag, 1960.

Taylor, Barbara. Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism In the Nineteenth Century. New York: Pantheon Books, 1983.

Tiffany, Frances. The Life of Dorothea Lynde Dix (1918). Detroit: Gale, 1971.

Tyler, Alice Felt. Freedom's Ferment: Phases of American Social History from the Colonial Period to the Outbreak of the Civil War. New York: Harper & Bros., 1944.

СТАТЬИ

Frederiksen, Elke. “Die Frau als Autorin zur Zeit der Romantik: Anfänge einer weiblichen literarischen Tradition.“ In Burkhard, Gestalt und Gestaltend, pp. 83153.

Ginzberg, Lori. “ 'Moral Suasion Is Moral Balderdash': Women, Politics, and Social Activism In the 1850s." Journal of American History, Vol. 73, no. 3 (Dec. 1986), 601—22.

Hale, Addie Stancliffe. “The Five Amazing Smith Sisters», Hartford Daily Courant, May 15, 1932.

Lawson, Ellen N., and Marlene Merrell. “Antebellum Black Coeds at Oberlin College." In Hine, Black Women, Vol. 3, pp. 847—68.

Offen, Karen. “Depopulation, Nationalism, and Feminism In Fin-de-siecle France." American Historical Review, Vol. 89, no. 3 (June 1984), 648—76.

Perkins, Linda M. “Heed Life's Demands : The Educational Philosophy of Fanny Jackson , Coppin." In Hine, Black Women, Vol.3, pp. 1039—48.

“The Black Female American Missionary Association Teacher In the South, 1861—1870." In Hine, Black Women, Vol.3, pp. 1049—63.

Scott, Anne Firor. “The Ever-Widening Circle: The Diffusion of Feminist Values from the Troy Female Seminary, 1822—72." In Scott, Making the Invisible Woman VIsible, pp. 64—88.

“Almira Lincoln Phelps: The Self-Made Woman In the Nineteenth Century." In Scott, Ibid., pp. 89—106.

Speare, Elizabeth George. "Smith, Abby Hadassah and Julia Evelina." In James, Notable American Women, Vol. 3, pp. 302—4.

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ РУКОПИСИ

Isenberg, Nancy Gale. The Co-Equality of the Sexes: The Feminist and Religious Discourse of the Nineteenth-Century Woman's Rights Movement: 1848—1860. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1990.

4. Эмили Дикинсон

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

[Emily Dickinson.] The Poems of Emily Dickinson. Thomas H. Johnson (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1955.

Further Poems of Emily Dickinson Withheld from Publication by Her Sister Lavinia. Edited by her niece Martha D. Bianchi and Alfred Leete Hampson. Boston: Little, Brown, 1929.

The Letters of Emily Dickinson. Thomas H. Johnson and Theodora Ward (eds.). 3 Vols. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

КНИГИ

Bennett, Paula. Emily Dickinson: Woman Poet. Iowa City: University of Iowa Press, 1990.

Cody, John. After Great Pain: The Inner Life of Emily Dickinson. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Juhasz, Suzanne (ed.). Feminist Critics Read Emily Dickinson. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

The Undiscovered Continent: Emily Dickinson and the Space of the Mind. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Kerr, Inder Nath. The Landscape of Absence: Emily Dickinson's Poetry. New Haven: Yale University Press, 1974.

Patterson, Rebecca. Emily Dickinson's Imagery. Margaret H. Freeman (ed.). Amherst: University of Massachusetts Press, 1979.

Porter, David. Dickinson: The Modern Idiom. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Sewall, Richard B. The Life of Emily Dickinson. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974,1980.

(ed). Emily Dickinson: A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963.

Wolff, Cynthia Griffin. Emily Dickinson. New York: Knopf, 1987.

СТАТЬИ

Bogan, Louise. "A Mystical Poet/Mn Sewall, The Life of Emily Dickinson, pp. 137—43.

Faderman, Lillian. "Emily Dickinson's Letters to Sue Gilbert." The Massachusetts Review, Vol. 18 (Summer 1977), 197—225.

Gilbert, Sandra M. "The Wayward Nun Beneath the Hill: Emily Dickinson and the Mysteries of Womanhood." In Juhasz, Feminist Critics.

5. *Маргарет Фуллер*

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Margaret Fuller, Woman In the Nineteenth Century (1845). New York: Norton, 1971.

The Writings of Margaret Fuller. Mason Wade (ed.). Fairfield. N.J.: A. Kelley, 1941.

КНИГИ

Chevigny, Bell. The Woman and the Myth: Margaret Fuller's Life and Writings. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1976.

Deiss, Joseph Jay. The Roman Years of Margaret Fuller. New York: Crowell, 1969.

Howe, Julia Ward. Margaret Fuller, Marchesa Ossoli (1883). Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970.

6, *Анжелина и Сара Гримке*

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Grimke, Angelina Emily. Appeal to the Christian Women of the Southern States. New York, 1836.

An Appeal to the Christian Women of the Nominally Free States. New York: W. S. Dorr, 1837.

Letters to Catharine E. Beecher… Boston: Issac Knapp, 1838.

Grimke, Sarah Moore. An Epistle to the Clergy of the Southern States. New York, 1836.

Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman; Addressed to Mary Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society. Boston: Isaac Knapp, 1838.

Letters, notebooks and diaries In Theodore Dwight Weld Collection, William L. Clements Library, University of Michigan, Ann Arbor.

[Weld, Theodore Dwight.] American Slavery as It Is: Testimony of a Thousand Witnesses. New York: American Anti-Slavery Society, 1839.

КНИГИ

Birney, Catherine. The Grimké Sisters: Sarah and Angelina Grimké: The First Women Advocates of Abolition and Woman's Rights. Boston: Lee & Shepard, 1885.

Lerner, Gerda. The Grimké Sisters from South Carolina: Rebels Against Slavery. Boston: Houghton Mifflin, 1967.

7. Элизабет Кейди Стэнтон

Stanton, Elizabeth Cady. Eighty Years and More: 1815—1897. London: T. Fisher Unwin, 1898.

, Susan B. Anthony and Matilda J. Gage (eds.). A History of Woman Suffrage. 6 Vols. New York: Fowler and Wells, 1881—1922.

, and Matilda J. Gage (eds.). The Woman's Bible. New York: European Publishing Co., 1895.

8. Рахель Фарнхаген фон Энзе

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

[Varnhagen Von Ense, Rahel.] Rahel Varnhagen Im Umgang mit Ihren Freunden. Friedrich Kemp (ed.). München: Kösel Verlag, 1967.

Varnhagen Von Ense, Karl. Rahel: Ein Buch des Andenkens für Ihre Freunde (1834). Neudruck Bern: Herbert Lang, 1972.

КНИГИ

Arendt, Hannah. Rahel Varnhagen: Lebensgeschiehte einer deutschen Jüdin aus der Ro— mantik. Frankfurt: Ullstein, 1975.

Goodman, Kay. "The Impact of Rahel Varnhagen on Women In the 19th Century." In Burkhard, Gestalt und Gestaltend, pp. 125—53.

Hertz, Deborah. "Hannah Arendt's Rahel Varnhagen." In German Women In the Nineteenth Century. John C. Fout (ed.). New York: Holmes and Meier, 1984, pp. 72—87.

Joeres, Ruth-Ellen. "Self-Conscious Histories: Biographies of German Women In the Nineteenth Century." In Fout, German Women, pp. 172—96.

9. Франсис Уиллард

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Willard, Frances. Glimpses of Fifty Years: The Autobiography of an American Woman. Chicago: H. J. Smith,1889.

Willard, Frances. An Address to the Public; Particularly to the Members of the Legislature of New York, Proposing a Plan for Improving Female Education. Middle— bury, Vt.: S. W. Copeland, 1819.

, and Mary A. Livermore (eds.). A Woman of the Century: Fourteen hundred-seventy Biographical Sketches Accompanied by Portraits of Leading American Women In All Walks of Life. Chicago: Charles Wells Moulton, 1893.

КНИГИ

Lutz, Alma. Emma Willard: Pioneer Educator of American Women. Boston: Beacon Press, 1964.

10. Фрэнсис Райт [д'Арусмон]

Wright, Frances [D'Arusmont.] Course of Popular Lectures with 3 Addresses. London: James Watson, 1834.

Biography, Notes and Political Letters of Frances Wright D'Arusmont. New York: J. Myles, 1844.

Views of Society and Manners In America… By an Englishwoman. New York: E. Bliss and E. White, 1821.

XI ДВАДЦАТЫЙ ВЕК

1. Первичные источники

Davis, Elizabeth Lindsay. Lifting as They Climb. National Association of Colored Women, 1933.

Douthit, Mary O. The Souvenir of Western Women. Portland, Maine: Anderson and Duniway, 1905.

Mossell, Mrs. N. F. The Work of the Afro-American Woman. Philadelphia: Geo. S. Ferguson, 1908.

Sumner, Helen L. History of Women In Industry In the United States, Vols. 9 and 10 of Report on Condition of Woman and Child Wage-Eamers In the United States. U.S. Senate Document 645. Washington, D C.: U.S. Government Printing Office, 1911.

2. Вторичные источники

Evans, Sara. Personal Politics: The Roots of Women's Liberation In the Civil Rights Movement and the New Left. New York: Knopf, 1979.

Vieinus, Martha. Independent Women: Work and Community for Single Women, 18501920. Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.

Wood, Mary I. History of the General Federation of Women's Clubs. New York, 1912.

Sklar, Kathryn Kish. “American Female Historians In Context, 1770—1930.“ Feminist Studies, Vol.3, nos. 1/2 (Fall 1975), 171—84.

3. Мэри Риттер Бирд

СОБСТВЕННЫЕ РАБОТЫ

Beard, Mary Ritter. Woman's Work In Municipalities. New York: D. Appleton, 1915.

On Understanding Women. New York: Grosset & Dunlap, 1931.

America Through Women's Eyes. New York: Macmillan, 1933.

Woman as Force In History: A Study In Traditions and Realities. New York: Macmillan, 1946.

The Force of Women In Japanese History. Washington, D.C. : Public Affairs Press, 1953.

with Martha Bensley Bruere. Laughing Their Way: Women's Humor In America. New York: Macmillan, 1934.

Beard, Charles A., and Mary Ritter Beard. The Rise of American Civilization. 2 Vols. New York: Macmillan, 1927.

Cott, Nancy (ed.). A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through Her Letters. New Haven: Yale University Press, 1991.

Lane, Ann J.(ed.). Mary Ritter Beard: A Sourcebook. New York: Schocken Books, 1977.

ПРОЧИЕ КНИГИ

Turoff, Barbara. Mary Ritter Beard as Force In History. Dayton, Ohio: Wright State University Monograph Series, no. 3, 1979.

Smith, Bonnie G. “Seeing Mary Beard», Feminist Studies, Vol. 10, no. 3 (Fall 1984), 399—416.

XII ЕВРЕЙКИ

КНИГИ

Baum, Charlotte, Paula Hyman and Sonya Michel. The Jewish Woman In America. New York: Dial Press, 1976.

Cantor, Aviva. The Jewish Woman: 1900—1980: Bibliography. Fresh Meadows, N.Y.: Biblio Press, 1981.

Henry, Sondra, and Emily Taitz. Written Out of History: Our Jewish Foremothers. Fresh Meadows, N.Y.: Biblio Press, 1983.

Heschel, Susannah (ed.). On Being a Jewish Feminist. New York: Schocken Books, 1983. Marcus, Jacob R. The American Jewish Woman: A Documentary History. New York: Ktec, 1981.

Rabinowicz, Henry M. The World of Hasidism. London: Hartford House, 1970.

Spiegel, Marcia Cohn, and Deborah Lipton Kremsdorf (eds.). Women Speak to God: The Prayers and Poems of Jewish Women. San Diego: Woman's Institute for Continuing Jewish Education, 1987.

СТАТЬИ

Kaplan, Marion. "Tradition and Transition: The Acculturation, Assimilation, and Integration of Jews In Imperial Germany — a Gender Analysis." Leo Bäck Institute Yearbook Vol. 27 (1982), 3—35.

Lerner, Elinor. "American Feminism and the Jewish Question, 1890—1940." In AntiSemitism In American History. David A. Gerber (ed.). Urbana: University of Illinois Press, 1986.

[Morpurgo, Rachel.] "Rachel Morpurgo." Encyclopedia Judaica, Jerusalem: Keter, 1971, Vol. 12, p. 349.

Rapoport-Albert, Ada. "On Women In Hasidism: S.A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition." In Jewish History: Essays In Honour of Chimen Abramsky. Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds.). London: Peter Halban, 1988.

Weissler, Chava. "'For Women and for Men Who Are Like Women': The Construction of Gender In Yiddish Devotional Literature." Journal of Feminist Studies In Religion, Vol. 5, no. 2 (Fall 1989), 7—24.

"Images of the Matriarchs In Yiddish Supplicatory Prayers." Bulletin of the Center for the Study of World Religions, Harvard University, Vol. 14, no. 1 (1988), 44—51.

"The Religion of Traditional Ashkenazic Women: Some Methodological Issues." AJS Review, Vol. 7, no. 1 (Spring 1987), 73—94.

"The Traditional Piety of Ashkenazic Women." In Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to the Present. Arthur Green (ed.). New York: Crossroad, 1987.

"Women In Paradise." Tikkun, Vol. 2, no. 2 (April—May 1987), 43—46, 117—20.